Unsere vier Evangelien

6.6.07.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division BS2555

Section .S398

Unſere vier Evangelien.

Unsere vier Evangelien

erklärt und kritisch geprüft

von

Dr. theol. Moritz Schwalb,
Prediger an der St. Martini-Kirche in Bremen.

Berlin SW. (48) 1885.
Verlag von Carl Habel.
(C. G. Lüderitz'sche Verlagsbuchhandlung.)
33. Wilhelm-Straße 33.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Was hier dem Leser geboten wird, ist nicht blos das, was gewöhnlich die Blätter eines Commentars ausfüllt: eine Erklärung dunkler Redeformen und Sätze, verbunden mit einigen erbaulichen oder wissenschaftlichen Anmerkungen. Es ist eine Erklärung des ganzen Textes in seinem logischen Zusammenhang und eine kritische Prüfung seines ganzen Inhalts, der darin gegebenen Erzählungen sowohl, als der Reden und Aussprüche Jesu. In den Erzählungen soll überall das Geschichtliche, so weit es vorhanden ist, von dem Ungeschichtlichen, Erdichteten; in den Worten Jesu, das Aechte vom Unächten; in beiden Bestandtheilen, das Schöne vom Unschönen, das Gute vom Schlechten, das Bleibende vom Veralteten getrennt und geschieden werden. Eine möglichst genaue Kenntniß des geschichtlichen Christus ist und bleibt der Hauptzweck, den wir beim Lesen unsrer Evangelien zu verfolgen haben. Wie jene Hellenen, von denen Johannes erzählt, so sprechen auch wir zu den Evangelisten, wenn wir ihre Büchlein lesen, und zu Jedem, der uns diese Büchlein erklären will: »Herr, wir wollen Jesus sehen!« Jesus aber wollen wir schließlich doch nur sehen, um durch ihn der befreienden, beseligenden Wahrheit näher zu kommen. Sie ist

uns noch lieber als Jesus, und Jesus ist uns nur um ihret Willen lieb.

Wer heutzutage — und schon seit 1500 Jahren ist es so — Jesus in den heiligen Schriften der christlichen Kirche sucht, dem bietet sich als Führer zuerst Matthäus, dann Marcus, dann Lucas, schließlich Johannes. In dieser gegebenen, gewohnten Reihenfolge wollte auch der Verfasser dieses Commentars die vier Evangelisten dem Leser vorführen. Bald aber erkannte er diese Ordnung als sachlich unbegründet und unzweckmäßig. Nach seiner Ueberzeugung nämlich ist von unseren vier Evangelien wahrscheinlich das des Matthäus das erste, das des Lucas das zweite, und von diesen beiden hat Marcus nur eine mit einigen Zierrathen ausgeschmückte und mit ein paar Zusätzen bereicherte Abkürzung gegeben. Es ist ja wohl möglich, daß seinem Büchlein und auch den Evangelien des Matthäus und des Lucas, eine für uns verlorne Urschrift zu Grunde lag. Doch auf und zwischen den Zeilen des kleinen jetzigen Marcus, den Ur- und den Ur-Ur-Marcus aufzusuchen, aus seinen Trümmern zu reconstruiren, dazu fehlte dem Verfasser dieses Commentars, — er gesteht es unumwunden, der Beruf. Auch fürchtete er sich sehr, seine, wie er zu glauben wagt, ziemlich gesunden, wenn auch nicht übermäßig scharfen Augen durch eine zu gefährlichen Illusionen führende Mikroskopie zu verderben.

Doch, wie man sich auch das Verhältniß der drei ersten Evangelisten zu einander denken mag — und alle mathematisch möglichen Combinationen hat man darauf angewandt, — sicher und auch unbestritten bleibt, daß sie alle drei den auf dem theologischen Sprachgebiet ihnen gegebenen Namen Synoptiker reichlich verdienen. Denn sie haben uns drei überall synoptische, auf Deutsch: »übersichtliche«, zu fortwährenden Vergleichungen veranlassende Darstellungen des Lebens Jesu gegeben. Indem wir aber diese drei Dar-

stellungen, eine Seite nach der andern, vergleichen, zeigt sich uns meistens, fast in allen erheblichen Punkten, eine sehr große Aehnlichkeit, manchmal auch eine bedeutsame, gelegentlich bis zum Gegensatz sich steigernde Verschiedenheit. Doch erscheint uns auch dieser Gegensatz überall, im Vergleich zu dem viel größeren, in welchem der vierte Evangelist zu den drei ersten, Johannes zu den Synoptikern steht, sehr geringfügig und unbedeutend. Bei aller Verschiedenheit im Einzelnen geben uns die drei Synoptiker doch überall das Bild des im Lichte des altchristlichen Glaubens und Hoffens geschauten, mit erdichteten Wundern geschmückten »Menschensohnes«, d. h. des Messias. Der vierte Evangelist aber, obgleich auch er gelegentlich Jesus als Messias bezeichnet oder bezeichnen läßt, schildert ihn doch thatsächlich als etwas durchaus Größeres: als das Fleisch gewordene Wort, als das in Menschengestalt sich offenbarende gottselige, ewige Leben. In einer Menschengestalt offenbart sich hier die wahre Religion. Darin liegt das Anziehende, der Zauber, manchmal aber auch das Abstoßende, das Empörende dieser durchaus ungeschichtlichen, und oft idealistisch ungeschickten Darstellung. Für uns, wie für Augustin, Luther, Schleiermacher und Fichte, ist das vierte Evangelium, im Ganzen und Großen, »das einige zarte rechte Haupt-Evangelium, und den andren dreien« — in ästhetischer, philosophischer und gewissermaßen auch in religiöser Beziehung — »weit, weit vorzuziehen und höher zu heben.« Doch, wenn wir es unbefangen lesen, finden wir Manches darin so widernatürlich und unwahr, daß es unsren Widerwillen, unsre Entrüstung hervorruft. Diesem zwiefachen Gefühl hat der Verfasser, in seiner Erklärung des Johannes-Evangeliums, sich bemüht überall einen freien, durch den Gegensatz der Empfindung ungetrübten Ausdruck zu geben. Vieles hat er bei Johannes bewundert, geliebt und gelobt; vieles gering geschätzt, gehaßt und getadelt.

Die herkömmlichen Namen der Evangelisten: Matthäus, Marcus, Lucas, Johannes, gebraucht der Verfasser überall, doch nur um der Kürze willen. Daß diese Namen nur pseudonyme Bezeichnungen der ursprünglich als anonyme Schriften veröffentlichten Evangelien sind, das glaubt er fast auf jeder Seite dieses Buches für jeden unbefangenen Leser genügend bewiesen zu haben. So wie unsre Evangelisten Jesus dargestellt haben, konnte kein Apostel, also weder Matthäus noch Johannes, und auch kein Freund der Apostel, also weder Marcus noch Lucas, so konnte überhaupt kein Augenzeuge, und auch Niemand, der den Berichten eines Augenzeugen treu gefolgt wäre, ihn darstellen, ohne durch seine Darstellung selbst den Beweis entweder eines sehr wunderlichen Wahnsinns, oder einer erschrecklichen Verlogenheit zu liefern. Nur weil unsre vier Evangelisten weder Jesus, noch einen seiner Apostel gesehen oder gehört hatten, konnten sie mit frommem Herzen und gesundem Geiste alles das von ihm erzählen, was sie erzählt haben, um so mehr als es ihnen, bei der Abfassung ihrer Büchlein nicht um geschichtliche Wahrheit, sondern um die Erbauung und religiöse Belehrung ihrer Leser, manchmal auch, wie wir sagen würden, um die Erreichung kirchenpolitischer Zwecke zu thun war. Nicht Rabbi Jeschuah, wie er geleibt und gelebt hat, wollen sie ihren Lesern zur Anschauung bringen, sondern den Herrn Jesus, den verklärten Messias, den von Tag zu Tag immer noch erwarteten Gründer des Gottesreiches, den Heiland der Seelen, die verkörperte Religion, das Fleisch gewordene Gotteswort.

Wenn aber auch ihre Darstellungen des Ungeschichtlichen unvergleichlich mehr enthalten als des Geschichtlichen, so sind sie doch zum Theil aus geschichtlichem Material gebildet, namentlich sind die Worte Jesu, wie sie in den drei ersten Evangelien überliefert werden, wesentlich ächt, wenn auch nirgends mit protokollarisch

verbürgter Genauigkeit überliefert. Es ist Thatsache, daß Jesus nicht griechisch, sondern hebräisch sprach; Thatsache, daß er selbst, so viel wir wissen können, seine Reden nicht geschrieben hat; Thatsache, daß keiner seiner Zuhörer, als sie gesprochen wurden, sie sofort stenographisch aufnahm. Sie wurden also, vor ihrer schriftlichen Aufzeichnung, wir wissen nicht wie lange, nur gedächtnißmäßig aufbewahrt; dann durch einen, oder mehrere Jünger niedergeschrieben, zuerst in der Originalsprache, hebräisch; später, wir wissen nicht von wem noch wie, mehr oder weniger genau in's Griechische übersetzt, endlich in unsre Evangelien eingefügt. Da stehen sie in einem gar oft unpassenden, ihren Sinn verdunkelnden Zusammenhang. Daß sie aber auf diesem langen, schwierigen, gefahrvollen Wege noch so viel von ihrer ursprünglichen Schönheit und Kraft bewahrt haben, das beweist sonnenklar, daß »er gewaltig lehrte, und nicht wie die Schriftgelehrten.« Manche seiner Worte sind sichtlich entstellt worden, sei es durch Unverstand, sei es durch den kirchlichen Parteigeist, doch nicht so entstellt, daß ihre ursprüngliche Gestalt gar nicht mehr zu finden, zu errathen wäre. Und an ihren Entstellungen selbst, sieht man deutlich, daß die Ueberlieferer sie vorgefunden, nicht selbst erdacht haben. Seine Worte stehen gar oft in einem unlogischen, störenden Zusammenhang; aber im Geiste der Nachdenkenden treten sie, durch ihre innere eigne Kraft aus diesem Zusammenhang heraus, fügen sich, gleichsam von selbst, zu einem einheitlichen, lebendigen Organismus, zu einem Gedankensystem zusammen, so daß man sie, in ihrer gegebenen Unordnung, deutlich erkennt, nicht als Trümmer einer von irgend einem Künstler dritten Rangs gemeißelten, oder gar durch das Zusammenwirken zahlloser Stümper, Gott weiß wie, entstandenen Statue, sondern als »die zerstreuten Glieder eines zerrissenen Dichters.«

Ja, ein Dichter war er, und in seiner Art, ein sehr großer,

nicht blos weil er eine Anzahl schöner Parabeln und geflügelter Metaphern erdacht, sondern weil er zuerst in seinem Geiste und für sich, dann in seinem Wort für die Seinigen, ein herrliches, zauberhaft wirkendes Bild Gottes, der Welt, der Menschheit geschaffen hat. Zwar sind die Worte, in welchen er dieses Bild darstellt, einzeln genommen, bei weitem nicht so originell, als man es meistens, leider auch unter »freisinnigen« Christusverehrern, anzunehmen geneigt, und zu behaupten jeder Zeit bereit ist. Es ist ja eine reichlich nachgewiesene, und deßhalb auch von Laien mit geringer Mühe constatirbare Thatsache, welche übrigens auch in diesem Commentar genügend hervorgehoben wird, daß sich zu Jesu schönsten und werthvollsten Aussprüchen, nicht blos im Alten Testament, sondern auch in den schriftlichen Denkmalen der alt-rabbinischen Ueberlieferung, im Thalmud, Parallelen in Menge finden lassen. Und wie sollte es denn auch anders sein? Ist doch Jesus nicht unter Wilden oder Heiden, sondern in Israel geboren und erzogen worden. Sein Gott war kein andrer als der Gott Israels, »der himmlische Vater«, wie die Juden in ihren Gebeten ihn nannten. Die Gerechtigkeit, die er lehrte, seine Moral, wie wir sagen würden, bezeichnete er selbst als »die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten.« Wer selig werden wollte, den wies er nicht auf eine neue, von ihm jetzt erst erfundene, oder vom Himmel herabgebrachte Sittenlehre hin, sondern auf die allbekannten, im Gesetze geschriebenen Gebote. Das Reich, dessen bevorstehende Gründung er verkündigte, war seit Jahrhunderten für jeden nicht abtrünnigen Israeliten der Gegenstand einer brennenden, in keiner Trübsal sich verzehrenden Hoffnung. Gerade weil er dieses Reich verkündigte, ein Reich, das nicht jenseits der Wolken den gläubig und selig Verstorbenen sich öffnen, sondern auf Erden, zu Jerusalem, für das bekehrte Israel entstehen sollte, war sein Wort ein »Evange-

lium«, eine frohe Botschaft für das arme, geknechtete, dem Untergang geweihte Volk. Seine Behandlung »der kleinen Gebote«, der Ceremonien und Opfergesetze, war allerdings für die Frömmler ein Aergerniß. Doch für viele war sie nichts anderes als eine längst geahnte, zum Theil auch längst geübte Freiheit, und die Gelehrten konnten sich leicht erinnern, — Jesus selbst erinnerte daran, daß die Propheten vor ihm in diesen Dingen ebenso frei und kühn gewesen waren als er, ja noch freier und kühner. Neu war in der Lehre Jesu, wenn wir sie als eine Lehre formuliren, in Buchstaben fassen wollen, schlechterdings nur das Eine, daß er, der Verkündiger des Evangeliums, sich auch als den im Vorevangelium der Propheten verheißenen Messias, als den König des Gottesreichs, als den zur Rettung und Beglückung Israels auserwählten Sohn des himmlischen Vaters ansah, und jedem »der Ohren hatte, zu hören,« sich als solchen zu erkennen gab. Sein Glaube an sich selbst, sein messianisches Selbstbewußtsein, das war es, das allein, das ihn zum Anfänger einer neuen religiösen Aera machte. Denn dieser sein Glaube war, wenn auch unter mannigfachen für uns nicht mehr erkennbaren Einwirkungen, in der tiefsten Tiefe seines Geistes, unter Gottes Anhauch entsprungen. Er war das eigenste Eigenthum seiner Seele, durch und durch originell. Weil er das war, durchglühte er auch und durchleuchtete er mit wunderbarer Kraft alles was in Jesu geistigem Vorrath dem gemeinsamen Glaubensschatz Israels angehörte und machte aus all' diesem Alten ein Neues, aus dem Volksthümlichen ein Eigenthümliches.

Jesus von Nazareth von dem hier bezeichneten, in den Thatsachen selbst gegebenen Gesichtspunkte aus, darzustellen, war das Hauptbestreben, und auch die größte Freude des Verfassers bei der Jahre langen Ausarbeitung dieses Commentars.

Geholfen haben ihm manche Vor- und Mitarbeiter, denen er

hier in diesem Vorworte seinen Dank öffentlich aussprechen möchte, obgleich sie fast alle zu den Verewigten gehören und den allerdings sehr geringfügigen Tribut seines Dankes nicht in Empfang nehmen können. Das Meiste glaubt er dem geistvollen Augustin zu schulden. In seiner Schule, genauer gesagt: in seiner Kirche, beim Studium seiner Johannes-Predigten, hat sich in ihm der Sinn für das Allegorische entwickelt, und eine Methode allegorischer Auslegung ausgebildet. Daß Manchen unsrer Zeitgenossen diese Methode übermäßig spitzfindig, willkürlich und phantastisch erscheinen wird, das muß leider der Verfasser dieses Commentars als wahrscheinlich erwarten. Doch bittet er Jeden, der so urtheilen möchte, drei Thatsachen gütigst berücksichtigen zu wollen: 1) daß Augustin und seine Vorgänger, die größten Kirchenlehrer vom zweiten Jahrhundert an, — von den alexandrinischen Philosophen und manchen Rabbinen nicht zu reden, die heilige Schrift gewiß nicht nach dieser Methode ausgelegt hätten, wenn man nicht von solcher Auslegung allgemein geglaubt hätte, daß sie dem Geiste und, wie wir sagen würden, der schriftstellerischen Manier der biblischen Autoren entspreche; 2) daß diese schriftstellerische Manier an vielen Orten der neutestamentlichen Schriften ganz unzweideutig sich selbst verräth, ganz handgreiflich sich zu erkennen gibt, ja, daß sie schon im Alten Testament reichlich sich vorfindet; 3) daß von den in den Evangelien, und in der Bibel überhaupt gegebenen Wundererzählungen, das Wort gilt, das Pascal, auf einem seiner so werthvollen Zettelchen, zunächst allerdings nur von den alttestamentlichen Opfern und Ceremonien geschrieben hat: »Bilder waren es — oder Dummheiten. Manches aber darin, das klar ist, ist auch so erhaben, daß man hier nicht an Dummheiten denken kann[1].« Uebrigens hat sich

[1] »Tous ces sacrifices et cérémonies étaient donc figures ou sottises; or, il y a des choses claires trop hautes, pour les estimer des sottises.« (Pensées de Pascal. Edit. Havet Art. XVI, 16 ter)

der Verfasser redlich bemüht, überall möglichst streng und consequent, den Schlüssel zu den evangelischen Allegorien nicht in seinem eignen Gesichtskreise, und in seinen eignen Lieblingsansichten, sondern in dem Gesichtskreise und in den kirchlichen Interessen der Evangelisten und ihrer Leser zu suchen.

Diesen Gesichtskreis aber und diese Interessen müssen zum Theil wenigstens aus den andern neutestamentlichen Schriften hervorgesucht werden, namentlich aus den paulinischen Briefen, welche der Verfasser, schon als Jüngling, sich zum liebsten Gegenstand seines Studiums erwählt hat. In ihr Verständniß führten ihn ein durch ihr Wort seine geliebten, hochverehrten Lehrer, Carl Auberlen, Eduard Reuß, Richard Rothe; durch ihre Schriften, De Wette, F. Chr. Baur, Calvin, Bengel.

Die Einsicht in den jedenfalls ungeschichtlichen Charakter der evangelischen Erzählungen verdankt er, wie fast alle seine wissenschaftlichen Gesinnungsgenossen, den unsterblichen Arbeiten des zum eignen und der Kirche Schaden aus dem Gebiet der Theologie verstossenen David Friedrich Strauß.

Die thalmudischen Parallelen zu Jesu Aussprüchen und auch zu mancher evangelischen Erzählung hat er nicht aus den — für seine Lesekraft unüberwindlichen Folianten des Thalmud, sondern aus den in theologischen Kreisen wohl bekannten, wenn auch leider zu wenig benutzten Sammelwerken sich geholt, die wir dem unermüdlichen Fleiß und dem Scharfsinn Lightfoot's, Gfrörer's, Nork's, Wünsche's zu verdanken haben.

Doch, wenn auch der Verfasser von den genannten Lehrern, und von manchen andern, noch so viel empfangen hat, so könnte er doch mit gutem Gewissen schwören, daß er auf keines Lehrers Wort geschworen, daß er keinem unter ihnen mehr als eine berathende Stimme bewilligt, und sich selbst immer, vielleicht nur mit

allzugroßer Selbständigkeit, die Entscheidung vorbehalten hat. Daß vorliegendes Buch nicht durch mühsam oder leichtfertig gesammelte Beiträge früherer Schriftsteller, sondern durch die eigenste Geistes- und Herzensarbeit seines Verfassers zu Stande gekommen ist, wird kein billig Urtheilender verkennen, und auch wird jeder verständige Leser in dieser freien und möglichst scharfen Kritik unsrer Evangelien überall — hoffentlich ohne Verstimmung — die Absicht merken, unsre eines neuen religiösen Aufschwungs so sehr bedürftigen Zeitgenossen, im tiefen Dunkel das uns leider umgibt, den Quellen des Lichtes und der Kraft um einen Schritt näher zu bringen.

M. S.

Inhalt.

	Seite
Evangelium des Matthäus	1 — 202
Evangelium des Lucas	203 — 308
Evangelium des Marcus	309 — 344
Evangelium des Johannes	345 — 488

Das Evangelium des Matthäus.

I, 1—17.

Eine gute Anmerkung zu diesem ersten Abschnitt unsres Evangeliums hat vielleicht, ohne es zu wissen, noch zu wollen, unser Schiller geschrieben, als er, in der Braut von Messina, einen seiner Helden folgende Worte sprechen läßt:

„Nicht forschen will ich, wer du bist. Ich will
Nur dich von dir; nichts frag' ich nach den Andern.
Daß deine Seele, wie dein Ursprung, rein
Hat mir dein erster Blick verbürgt und beschworen.
. . . . . Fragt man,
Woher der Sonne Himmelsfeuer flamme?
Die alle Welt verklärt, erklärt sich selbst.
Ihr Licht bezeugt, daß sie vom Lichte stamme."

Doch mit dem Ausdrucke dieses Gefühls, dürfen wir uns hier nicht begnügen. Wir müssen dieses Geschlechtsregister Jesu, da es uns einmal aufgedrängt wird, auch verstandesmäßig untersuchen.

Zuerst bemerken wir, daß auch Lucas uns einen Stammbaum Jesu gegeben hat, aber einen ganz andern als Matthäus. Nach beiden Evangelisten stammt Jesus von David; nach Matthäus aber, in der königlichen, Salomonischen Linie; nach Lucas, in der nicht zur Herrschaft gekommenen Nathanischen Seitenlinie. Zwischen Zorobabel und Jesu, stehen bei Matthäus 10 Geschlechter; bei Lucas, 19. Bei Matthäus heißt der Vater Josephs, der Großvater Jesu, Jakob; bei Lucas heißt er Eli. Diese Widersprüche sucht man am liebsten durch die Annahme zu beseitigen, daß Matthäus das

Geschlechtsregister Josephs; Lucas, das der Maria geben wolle. Vergeblich. Denn Lucas, sowohl als Matthäus, nennt den Vater und den väterlichen Großvater Jesu mit Namen, was er in einem Geschlechtsregister gar nicht thun könnte, wenn er nicht, wie Matthäus, die väterliche Abstammung Jesu berichten wollte.

Will man nun durchaus ein Geschlechtsregister Jesu haben, so muß man von den zwei in unseren Evangelien gegebenen das eine nehmen und das andre lassen. Doch gestehen wir offen: Wer nur diese Wahl hätte, der hätte auch, gleichviel auf welchem kirchlichen Standpunkte er stände, eine ziemlich große Qual. Wäre er »bibelgläubig«, so könnte er zwischen zwei heiligen Evangelisten, zwei vom heiligen Geist geleiteten Schriftstellern, nicht leicht wählen, ohne seinen Bibelglauben zu beschädigen. Wir aber, die wir in der Bibel, wie überall, die Wahrheit suchen, wir wären auch nicht im Stande eine vernünftige Wahl zu treffen. Denn wir haben nicht den mindesten Grund, hier einen der zwei Evangelisten dem andern vorzuziehen. Beide erscheinen uns durchaus unzuverlässig; besonders aus zwei Gründen: 1. weil sie beide das Geschlechtsregister weit über die Grenzen der geschichtlichen Zeit hinaus zurückführen; Matthäus, bis auf Abraham; Lucas, bis auf Adam, den ersten Menschen; 2. weil sie beide sinnbildlichen Zahlen einen in der Wirklichkeit ihnen nicht zukommenden Einfluß zuschreiben. Dies thut Matthäus offenbar, indem er von Abraham bis auf Christus 3 mal 14, also 6 mal 7 Geschlechter, aufzählt oder aufzählen will. Lucas thut es in etwas verhüllter Form, doch scheint auch er an seinem Stammbaum 77, d. h. 11 mal 7 Zweige gezählt zu haben.

So können wir denn, da wir hier weder dem Matthäus, noch dem Lucas trauen, keinen von den zwei Stammbäumen als eine rechte Urkunde anerkennen. Wohl aber betrachten wir sie beide als interessante, in mancher Beziehung lehrreiche Denkmale.

Sie vergegenwärtigen uns eine Zeit, in welcher die Christen ihren Herrn und Meister noch als den Sohn Josephs ansahen, und einen hohen Werth legten auf seine Davidische Abstammung.

Den Anschauungen dieser Zeit folgte noch, allerdings in sehr eigenthümlicher Weise, der Apostel Paulus, als er von dem »Sohne Gottes« lehrte, daß er »dem Fleische nach, geboren sei von dem Samen Davids,« und zwar, »aus einem Weibe.« (Röm. 1, 3. Gal. 4, 4.)

Unsre Evangelisten, das werden wir im folgenden Abschnitte, und überhaupt gar oft sehen, gehören einer späteren Zeit an. Für sie war Jesus, »dem Fleische nach,« nicht mehr Josephs, sondern nur Mariens Sohn. Doch war für sie, wie für Paulus, die Davidische Abstammung ein von den Propheten angegebenes Merkmal des Messias. Diese Davidische Abstammung will Matthäus um jeden Preis festhalten. Deßhalb hat er den schon früher und auf einem ganz anderen Standpunkt geschriebenen Stammbaum in sein Buch aufgenommen, ohne zu merken, daß er durch diese Inconsequenz die Glaubwürdigkeit dieses Stammbaums sowohl als der folgenden Erzählung zerstörte.

Es bleibt also Thatsache, daß unsere Evangelisten, und noch bestimmter ein früheres Christengeschlecht, Jesus für einen Nachkommen Davids hielten. Das war er für sie, insofern er für sie der von den Propheten geweissagte Messias war. Möglicher Weise hat er sich selbst, weil er an sich als an den Messias glaubte, für einen Nachkommen des großen Königs gehalten. Doch hielt er sich auch für größer als David, für den Herrn Davids (vergl. Cap. 22, 41 ff.) und konnte, wenn er sich betrachtete, keinen besonderen Werth auf sein Geschlechtsregister legen, auch wenn er im elterlichen Hause ein solches besaß. Unwahrscheinlich ist jedenfalls, daß die Meinung, er stamme von David, wenn er sie überhaupt hegte, auf seine geistige Entwicklung irgend einen erheblichen Einfluß ausgeübt habe. Nicht weil er sich für den Sohn Davids hielt, hielt er sich für den Messias, sondern umgekehrt, weil er sich für den Messias hielt, hielt er sich vielleicht auch für den Sohn Davids, duldete wenigstens, daß Kinder und Blinde ihn so nannten. (Vergl. 21, 9. 15. 9, 27.)

I, 18—25.

Das hier erzählte Wunder soll nicht blos eine Thatsache, sondern eine Heilsthatsache sein, d. h., — wenn wir dieses etwas unklare Wort richtig verstehen, eine Thatsache, wodurch unser Heil erwirkt wurde, und an die wir glauben müssen, wenn wir nicht durch unsern Unglauben unser Heil gefährden wollen. Doch welchen Grund kann man uns für die Thatsächlichkeit der fraglichen Heilsthatsache angeben? Auf dem Weg geschichtlicher Erkundigung ist dieser Bericht offenbar nicht entstanden. Maria, sie allein, hätte das hier in Betracht kommende Wunder bezeugen können, doch nie und nirgends so, daß ein Vernünftiger ihrem Wort hätte glauben müssen, oder auch nur glauben dürfen. Gegen die feststehende, ausnahmslose Erfahrung des Menschengeschlechts hätte das Wort eines auch noch so frommen Mädchens schlechterdings nichts bewiesen, höchstens hätte es den Argwohn begründen können, daß die Zeugin eine Betrogene war oder eine Betrügerin. An Josephs Stelle, hätte keiner unserer bibelgläubigen Theologen einer Braut oder auch einem im Traum erscheinenden Engel Gottes solches geglaubt. Uebrigens gibt uns weder Matthäus hier, noch Lucas in der parallelen Erzählung seines Buches das geringste Recht, auch nur zu vermuthen, daß die Mutter Jesu durch Angabe eines solchen Wunders sich entehrt habe.

Nicht auf das Zeugniß der Maria oder irgend eines Menschen, sondern auf ein göttliches Prophetenwort, will Matthäus seine Wunder-Erzählung stützen, nämlich auf Jesaia 7, 14. Doch bedeutet dieses Wort, im Zusammenhang wo es dort steht, etwas ganz anderes. Als nämlich 740 Jahre vor Christi Geburt, Rezin, der König von Syrien, und Pekah, der König von Israel, das Reich Juda bedrängten, verkündigte der Prophet Jesaia seinen entmuthigten Landsleuten, daß Jehovah die zwei Reiche, vor denen sie zitterten, den Assyrern und einem baldigen Verderben preisgeben

wolle. Eine junge Frau[1]), vielleicht die eigene Frau des Propheten, erwartete die Geburt eines Kindes, wie sie und ihr Mann hofften, eines Sohnes. Dieses Kind sollte in den ersten Jahren seines Lebens, ehe es noch »Gutes und Böses zu unterscheiden« wüßte, Zeuge sein der Befreiung Jerusalems. Deßhalb sollte es »Immanuel, Gott mit uns« genannt werden; denn sein Lebenlang sollte es vor den Augen der Judäer dastehen, als ein Pfand, als ein Zeichen der göttlichen Gnade. Von einem solchen Immanuel spricht in jener Stelle der große Prophet, nicht von dem Sohne der Jungfrau Maria; mit welchem er seine Zeitgenossen und Zuhörer in ihrer Drangsal schlechterdings nicht trösten konnte[2]).

Wir könnten also das hier erzählte Wunder, auch wenn wir es für eine geschichtliche Thatsache hielten, nicht als die Erfüllung des vom Evangelisten angeführten Orakels betrachten. Viel weniger noch vermögen wir, seinem Vorgang folgend, die Thatsächlichkeit des Wunders auf die darauf gar nicht bezügliche Weissagung zu gründen.

Doch war diese Weissagung für die eigentlichen Urheber dieser Erzählung nur die formelle, nachträgliche, nicht die wirkliche und ursprüngliche Bürgschaft des Wunders. Das Wunder glaubten sie zuerst und fanden es, weil sie es glaubten, in dem Orakel des Jesaia, oder legten es hinein. Das Wunder aber glaubten sie, wahrscheinlich weil ihnen eine natürlich-menschliche Geburt des Messias mit seiner geistigen Erhabenheit, mit seiner göttlichen Salbung, unverträglich schien. In ihren Augen war der Messias größer, als »alle vom Weib gebornen«; deßhalb konnte er, wie sie glaubten, nicht selbst »von einem Weibe geboren« sein. Ihm, als dem Heiligen Gottes, durfte das wehmüthige Wort des Psalms 51, (V. 7) von der unreinen Entstehung des Menschen nicht gelten.

[1]) Das hebräische Wort, wie auch das griechische, welches man hier mit »Jungfrau« übersetzt, kann eben so gut eine junge Frau bezeichnen. In der besprochenen Stelle des Jesaia ist letzterer Sinn offenbar der richtige.

[2]) Vielleicht auch will der Prophet sagen: Euere Rettung ist jetzt verborgen; doch ist sie schon da, und die nächste Zukunft wird sie gebären. Das kommende Geschlecht wird sie schauen.

Für uns aber, die wir das eheliche Leben nicht mit katholischen, sondern mit protestantischen Augen ansehen, und also keinen unvermeidlichen »Unflath« daran finden, für uns fällt auch dieser Grund weg, an die wunderbare Geburt unseres Herrn und Meisters zu glauben. Und selbst wenn wir dächten, was die Väter der reformirten Kirche entschieden leugneten, daß die natürliche Entstehung des Menschen die eigentliche Ursache seiner Sündhaftigkeit sei, selbst dann könnten wir nicht denken, daß Jesus der Ansteckung der Sünde auch nur weniger ausgesetzt, geschweige denn vor ihr durchaus bewahrt worden wäre, wenn er, im buchstäblichsten Sinne auf Erden keinen Vater gehabt hätte. Denn auch seine Mutter, wenn sie nicht »unbefleckt empfangen« worden, hätte mit ihrem Blut und ihrer Milch ihre Sündhaftigkeit auf ihn übertragen.

Also ermannen wir uns und überlassen wir getrost die besprochene Heilsthatsache — sammt dem neuen Dogma von »Marias unbefleckter Empfängniß,« denen, die daran zu glauben wähnen.

II, 1—12.

Im Jahre 748 der römischen Aera soll, nach Kepler's Berechnung, unter dem Zeichen der Fische ein Zusammentreffen Jupiters, Saturns und Mars' stattgefunden haben, und diese Constellation soll der von den Magiern des Matthäus beobachtete »Stern des Messias« gewesen sein. Demnach wäre Jesus sozusagen 6 Jahre »vor Christi Geburt« geboren. Jedenfalls müßte man, wenn man von der Geschichtlichkeit unserer Erzählung irgend etwas festhalten wollte, die Unrichtigkeit unserer Zeitrechnung zugeben. Denn Herodes der Große, der hier erwähnte König der Juden, starb 4 Jahre »vor Christi Geburt.« Doch ehe man, auf Grund unserer Erzählung das nach einigen Angaben des Lucas berechnete Datum der Geburt Jesu irgendwie zu ändern versucht, muß man vor allem sich fragen, ob man in dieser Erzählung auch nur einigermaßen auf geschichtlichem Boden steht. Wer sich aber im Ernst diese Frage

stellt, wird sie mit einem entschiedenen Nein beantworten. Eine Constellation, wie die von Kepler berechnete, ist kein Stern; auch gibt es keine Sterne, die von Norden nach Süden, von Jerusalem nach Bethlehem gehen, und über einem Hause stehen bleiben, wie der hier geschilderte Stern thut; endlich können wir, wenn wir nicht etwa selbst Astrologen sind, schwerlich glauben, daß es einen Stern gebe, der durch seine Erscheinung die Geburt des Messias wirklich angezeigt habe. Daß Jesus zu Bethlehem geboren sei und nicht zu Nazareth, wie man aus der in Jesu Umgebung üblichen und auch auf dem amtlichen Kreuzeszettel vorkommenden Redensart: »Jesus, von Nazareth« zu schließen berechtigt ist, würden wir unbedenklich annehmen, wenn nicht der Evangelist diesen für uns so geringfügigen Umstand als ein Merkmal des Messias, als die Erfüllung einer göttlichen Weissagung darstellen wollte. Durch dieses Verfahren drängt er uns die Annahme auf, daß er die sehr glaubwürdige Notiz, wonach Jesus, der Galiläer, zu Nazareth geboren ist, seiner übermäßig buchstäblichen Schriftauslegung, seinem Bibelglauben, geopfert und ohne geschichtlichen Grund, die Geburt des Messias, des Sohnes Davids, nach Bethlehem, der Stadt Davids, verlegt habe.

So bleibt uns denn, von allem, was uns hier erzählt wird, nichts geschichtliches übrig. Es gibt keinen Stern des Messias und Bethlehem ist nicht der Geburtsort Jesu. Wir haben es hier mit einer reinen Dichtung zu thun, deren Sinn uns ziemlich klar erscheint.

Die Magier, Priester der edlen persischen Religion, sind Vertreter der Heidenwelt. Während Dunkel den Erdkreis bedeckt, suchen und finden sie an Gottes Himmel den Stern des Messias. Wie ehemals die Königin von Saba vom Ende der Erde herkam, die Weisheit Salomos zu hören, so kommen sie vom fernen Osten, dem zu huldigen, den sie jetzt schon, obwohl er noch in der Wiege liegt, in seiner Salomo überragenden Größe erkennen. Sie bringen ihm als Zeichen ihrer Huldigung, die im Buche Jesaia, (60, 6), geweissagten Gaben: Sinnbilder seines mit bitteren Schmerzen verbundenen priesterlichen Königthums.

Diese Magier waren hochgesinnte Priester. Sie suchten die Wahrheit an Gottes Himmel, gingen ihr weite Wege nach, opferten ihr das Beste, was sie hatten. Sie suchten und fanden, was sie suchten, während die Hoftheologen des Herodes, trotz ihrer Schriftkenntniß und ihres Bibelglaubens, den Messias wohl in den Buchstaben der Propheten, nicht aber im Lande der Lebendigen fanden. Herodes aber suchte ihn nur, um ihn zu tödten.

II, 13—15.

Diese Erzählung und die zwei folgenden (16—18 und 19—23) bilden mit der vorigen ein Ganzes. Wer also die vorige Erzählung als ungeschichtlich erkannt hat, bedarf für die Ungeschichtlichkeit der drei andern keines besondern Beweises.

Das Kindlein Jesus war niemals in Aegypten, doch in einem zwiefachen, von unserm Evangelisten nicht beabsichtigten Sinne, kann man sagen, daß Jesus von dorther komme: der Christus des vierten Evangelisten, der Fleisch gewordene Logos, ist eigentlich nichts anderes, als das von seinen Pflegern nach Aegypten gebrachte, unter den Einfluß der alexandrinisch-platonischen Philosophie gestellte und so erzogene Messiaskind. Gott rief ihn aus Aegypten. Und auch Jesus von Nazareth, der geschichtliche Christus, kam aus Aegypten. Denn wie alle großen, eine neue Periode herbeiführenden Menschen, hat er die ganze Vergangenheit seines Volkes innerlich durchlebt. Die Wurzeln seiner Persönlichkeit reichen bis Mose, bis Abraham hinab. Betrachtet man diese Erzählung von diesem, allerdings sehr freien Gesichtspunkt aus, so kann man wohl sagen, daß das hier angeführte Wort des Propheten Hosea nicht blos dem Volke Israel, zu dem es ursprünglich gesprochen wurde, sondern auch dem Messias Jesus gelte.

II, 16—18.

Der hier erzählte Kindermord wäre, wenn wirklich geschehen, nicht blos ein entsetzliches Verbrechen, sondern auch eine fast unbe-

greifliche Thorheit gewesen. Wollte Herodes das messianische Kindlein tödten lassen, wie leicht konnte er es, nachdem die Magier es durch ihre Huldigung im kleinen Bethlehem bekannt gemacht, durch irgend einen Schurken auffinden und in aller Stille beseitigen lassen! Ordnete er aber einen allgemeinen Kindermord an, so mußte er sich doch sagen, daß sein Befehl nicht ohne die größte Aufregung zu verursachen vollzogen werden konnte. In dieser Aufregung aber konnte gar leicht von den zum Tode bestimmten Kindern mehr als eins, — und warum nicht gerade das, um dessen willen er alle anderen opferte? gerettet werden. Wenn auch Herodes' Grausamkeit eine solche Gräulthat ihm ermöglicht hätte, seine Klugheit mußte sie ihm durchaus unmöglich machen.

Von diesem Verbrechen dürfen wir ihn getrost frei sprechen. Wie hat aber der Evangelist es ihm andichten, sich selbst eine so arge Verleumdung erlauben können? Wahrscheinlich hat er es gethan, um zu zeigen, wie der Messias, der letzte Retter des auserwählten Volkes, schon als Kind, dem Mose, dem ersten Befreier Israels, geglichen habe. Auch Mose wurde in einem allgemeinen über alle israelitischen Knäblein angeordneten Mord wunderbar gerettet, wie andere große Helden der Geschichte und der Sage, wie Herakles, wie Romulus, wie Cyrus, — wie alle Menschen eigentlich, die den zahllosen Todesgefahren der ersten Kinderjahre glücklich entgehen.

Was aber die vom Evangelisten angeführte Weissagung betrifft, so erscheint sie uns hier in einem wahrhaft kümmerlichen, ihren ursprünglichen, großartigen Sinn entstellenden Licht. Der Prophet Jeremia schaut wie ganze Schaaren gefangener Benjaminiten am Grabe Rahels vorüberziehen. Sie wandern über Rama, am Denkmal Rahels vorüber, nach Babylon, nach dem Lande des grausamen Siegers. Die Mutter aber ihres Stammes, die Mutter Josephs und Benjamins, das geliebte Weib Israels, erwacht vor Schmerz in ihrem Grabe, erhebt ein lautes Weinen und will sich nicht trösten lassen, weil ihre Kinder, ihre Lieblinge, ihr entrissen werden. Der Prophet aber tröstet sie, indem er ihr die frohe Rückkehr der Verbannten

verheißt. (31, 15ff.) Wer dieses herrliche Prophetenwort zu verstehen vermag, der wird wohl zugeben, daß es unter der Feder unseres Evangelisten elendiglich verkrüppelt ist.

II, 19—23.

Nach Lucas' Darstellung war Nazareth von Anfang an die Heimath und der Wohnort der Eltern Jesu. (Vergl. Luc. 1, 26. 2, 4. 39.) Nur zufällig und vorübergehend, nur wegen der unter dem Statthalter Quirinus ausgeführten Schatzung, waren sie zu Bethlehem, als Jesus zur Welt kam. Nach Matthäus aber wohnten sie, als Jesus geboren wurde, zu Bethlehem im Stamme Juda und hätten sich auch nach ihrer Rückkehr aus Aegypten wieder daselbst niedergelassen, wenn sie nicht die Furcht vor Archelaus, dem Sohne des Herodes, davon abgehalten hätte. So kamen sie nach Nazareth in Galiläa, damit erfüllt würde eine Weissagung, — die im Alten Testament nirgends geschrieben steht. Schon mehrmals haben wir gesehen, wie unser Evangelist, um die geschichtliche Wirklichkeit mit der wirklichen oder vermeintlichen Weissagung in Einklang zu bringen, die Thatsachen äußerst frei umbildet und sogar erdichtet. Hier ist er einmal den entgegengesetzten Weg gegangen, hat die Weissagung der geschichtlichen Wirklichkeit nachgebildet. Einigen, aber doch nur einen sehr dürftigen Anlaß zur Formulirung dieser Weissagung mag der Evangelist in den prophetischen Reden gefunden haben, wo der Messias Nezer, d. h. Sprößling nämlich Isai's genannt, oder als Retter, Nozer geschildert wird.

Wie viel Umwege, um zu der einfachen Thatsache zu gelangen, daß Jesus seine Kindheit und Jugend in Nazareth verlebt hat!

III, 1—12.

Die hier angeführte Weissagung lautet in De Wette's genauer Uebersetzung etwas anders als bei Matthäus und bei den zwei

anderen Synoptikern, nämlich so: Eine Stimme ruft: »In der Wüste bereitet den Weg Jehova's, ebnet in der Steppe eine Straße für unsern Gott! Jegliches Thal werde erhöhet und jeglicher Berg und Hügel erniedrigt, . . . so wird sich offenbaren die Herrlichkeit Jehova's, und sie schauen alles Fleisch zumal.« Im Zusammenhang wo diese Worte stehen, (Jes. 40, 3 ff.) in einer gegen Ende der babylonischen Gefangenschaft an fromme Israeliten gerichteten Trostrede, weisen sie mit voller Klarheit hin, nicht auf den Einsiedler, der 550 Jahre später in der Wüste Juda's auftreten sollte, sondern auf die bevorstehende Offenbarung Jehova's, der sein Volk nächstens heimsuchen und wunderbar befreien wollte. Damit Israel ihn würdig empfange, sollen die Propheten ihre Brüder dringend ermahnen, ihm, dem unsichtbar Kommenden, dem König und Retter Israels, einen königlichen Weg zu bahnen. Deßhalb sprach die innere Stimme: »In der Wüste bereitet den Weg u. s. w.«.

Wenn aber auch der Täufer nicht im Buche Jesaia geweissagt worden ist, so hat er doch ganz sicher gelebt und gewirkt. Auch haben wir in unseren Evangelien, besonders in den drei ersten, ein wenn auch mit erdichteten Wundern geschmücktes, und durch christliche Partei-Interessen gewissermaßen entstelltes, so doch im Ganzen geschichtliches Bild seines Lebens und Wirkens.

Er war, wie Lucas berichtet, der Sohn eines Priesters. Als solcher hätte er am Altar des Herrn eine stille fromme Thätigkeit und ein reichlich genügendes Brot finden können. Aber Gottes Geist trieb ihn weg aus dem herkömmlichen Geleise. Johannes strebte früh nach einer strengeren Lebensweise, überbot die Entbehrungen der gottgeweihten Nasiräer und der meisten Essener. Er lebte in der Einsamkeit von wildem Honig und gerösteten Heuschrecken. Sein Kleid erinnerte an die alten Propheten, deren Geist er suchte. Ihm ward allmälig klar, daß für Israel die Zeit der seit Jahrhunderten geweissagten Befreiung, die Zeit des Himmelreiches, nahe sei, und daß das Volk der bevorstehenden Erlösung sich fähig und würdig machen müsse durch eine wahre, praktisch

sich bethätigende, Sinnes-Aenderung. Die bloße Abstammung von Abraham, das jüdische Geblüt, sollte, wenn auch noch so werthvoll, niemanden zur Theilnahme am Himmelreich berechtigen. Das ganze Volk erschien ihm wie ein großer Obstgarten, worin er manche unfruchtbare vom Beil des Aufsehers schon zum Fällen bestimmte Bäume sah, oder auch als eine Dreschtenne, worauf Waizen und Spreu noch gemischt da lagen. Nun sollte nächstens der Messias erscheinen, die unfruchtbaren Bäume abhauen und verbrennen, den fruchtbaren ein ewiges Gedeihen sichern, die Spreu in's Feuer werfen und den Weizen in Gottes Scheunen sammeln. Ohne Bild: Der Messias sollte im Volke Israel eine große Trennung vollziehen, die Unfrommen und Unsittlichen ausscheiden und mit den übrigen das Reich Gottes auf Erden gründen. Wie der Messias solches thun sollte, durch welche Mittel er die Unwürdigen auffinden und ausrotten, für die Würdigen ein von den Römern und ihren Vasallen freies glückseliges Reich gründen würde, darüber hat Johannes, soviel wir aus den uns erhaltenen Bruchstücken seiner Reden sehen können, nichts gesagt. Wahrscheinlich dachte er sich den Messias, wie manche Propheten sich ihn auch gedacht haben, als einen frommen, aber ebenso kriegstüchtigen als frommen Helden, der an der Spitze seines »in Feuer und Geist getauften,« geläuterten und mit neuen Gottes-Kräften ausgerüsteten Volkes kämpfend, vielleicht auch von himmlischen Legionen unterstützt, mit leichter Mühe über die Römer und alle Gottesfeinde entscheidende Siege davontragen würde. Vor ihm, dem Gottgesalbten, beugte sich Johannes im voraus und erwartete mit brennender Sehnsucht den Tag seiner Offenbarung.

Viele, die zu Johannes gewallfahrtet waren, nahmen seine Reden zu Herzen und ließen sich von ihm, indem sie ihre Sünden bekannten, im Wasser des Jordans taufen. Dieses heilige Bad, vielleicht eine Nachahmung der wahrscheinlich schon damals an den zum Judenthum sich bekehrenden Heiden gewöhnlich vollzogenen Proselytentaufe, war für Johannes ungefähr das, was später die christliche Taufe für Paulus war: ein Sacrament, eine die innere Reini-

gung und die Mittheilung des göttlichen Geistes bildlich darstellende und auch wunderbar bewirkende Ceremonie. (Vergl. Gal. 3, 27. I. Cor. 6, 10—11. Röm. 6, 4.)

III, 13—17.

Daß Jesus, von dem wir wissen, daß er die nationale Messiashoffnung von ganzer Seele ergriff, mit der größten Theilnahme von Johannes' Wirken hörte, und den außerordentlichen Mann, den Propheten sehen, und hören wollte, daß er zu ihm ging und sich, wie so viele andere, von ihm taufen ließ, ist gewiß sehr wahrscheinlich. Leicht auch können wir annehmen, daß Jesus, in der Nähe des Täufers und der Taufgesinnten, zur Erkenntniß seines eigenen Berufs, zum Glauben an sich selbst, als an den Messias durchdrang. Da wird ihm klar geworden sein, daß es unnütz sei, auf einen andern zu warten. »O daß du zerrissest die Himmel, stiegest herab, vor deinem Antlitz Berge bebten, wie Feuer entflammt Reisholz, Wasser aufsiedet von Feuer, um kund zu thun deinen Namen deinen Widersachern . . .« (Jesaia 64, 1ff.) Dieses alte Gebet der nach Erlösung schmachtenden Israeliten mag er wohl bei seiner Taufe gebetet haben. Und siehe! er wurde erhört. Nicht das Wasser des Jordans, wie Justin und andere altchristliche Schriftsteller erzählen, wohl aber das bisher, so tief und still dahinfließende Wasser seiner Seele bedeckte sich mit himmlischen Feuerflammen. Der Himmel zerriß und öffnete sich ihm, wie er sich dem Propheten Hesekiel und manchem andern Frommen geöffnet hatte. (Hesek. 1, 1. 2, 1ff. I. Sam. 16, 13.) Der Geist Gottes stieg auf ihn herab und eine Stimme ließ sich hören, die zu ihm sprach: »Du bist mein Sohn, mein Auserwählter[1])!«

Diese inneren mystischen Erlebnisse, die Jesus später einmal erzählt oder angedeutet haben mag, verwandelten sich unter der gewaltigen Hand der Ueberlieferung in äußerliche, für uns unglaub-

[1]) So berichten Lucas und Marcus dieses Wort, (Luc. 3, 22 und Marc. 1, 11) psychologisch richtiger als Matthäus.

liche Wunderwerke, und die eigentliche Bedeutung der Taufe, die Wirkung, die sie auf Jesus that, ging dem Bewußtsein der Gemeinde verloren. Doch blieb bei einigen Gnostikern, Rationalisten des II. Jahrhunderts, etwas davon übrig in der Lehre, daß der Sohn Gottes auf den Menschen Jesus, als dieser sich taufen ließ, in der Gestalt einer Taube herabgekommen sei. In der Gestalt einer Taube kam er; denn das griechische Wort Peristera, (Taube), ist nach dem Zahlenwerth seiner Buchstaben 801, gleich dem Zahlenwerth von A O, dem mystischen Namen des himmlischen Christus. (Offenb. 1, 8. 21, 6. 22, 13.)

Nach Matthäus aber und nach Lucas, war Christus schon vor seiner Geburt vom heiligen Geist erfüllt, so daß das Herabkommen des Geistes und die himmlische Stimme nur eine zur Belehrung des Volkes bestimmte Offenbarung der verborgenen Herrlichkeit Jesu sein könnte. Johannes aber als Prophet bedurfte dieser Offenbarung nicht. Er kannte Jesus unmittelbar[1]) als den, dessen Schuhe aufzuheben er sich nicht würdig fühlte. Deßhalb weigerte er sich, ihn zu taufen. Aber Jesus überwand seine Bedenken und nöthigte ihn, die Taufe ihm zu ertheilen, gleichsam zum guten Beispiel für die ganze Christenheit.

IV, 1—11.

Dreierlei Versuchungen giebt es, so lehrten manche Rabbinen, und so lehrte auch später ein Neutestamentlicher Schriftsteller, die den Menschen, wenn er sie nicht überwindet, ins Verderben bringen: »des Fleisches Lust, der Augen Lust und das hoffährtige Leben.« (I. Joh. 2, 16.) Dieser dreifachen Versuchung unterlag Heva, als sie sah, wie die verbotene Frucht »lieblich sei anzusehen, gut zu essen und daß sie klug mache.« Weil aber Heva und Adam mit ihr, indem sie dieser dreifachen Versuchung unterlagen, über sich

[1]) Nach Lucas' Darstellung kannte Johannes schon vor seiner Geburt den noch nicht geborenen Jesus, und mußte als Kind auch auf natürlichem Wege ihn kennen lernen. Denn Maria und Elisabeth waren verwandt und auch befreundet. Von diesen Verhältnissen aber sagt unser Evangelist nichts. (Vergl Luc. 1, 41 ff).

und ihre Nachkommen die Sünde und den Tod brachten, so mußte der Messias als zweiter Adam, als Retter der in Adam verlornen Menschheit, sein Erlösungswerk damit anfangen, daß er dieselbe dreifache Versuchung siegreich bestand. Sobald er nun durch die Taufe zum Messias gesalbt war, trug ihn der Geist Gottes in die Wüste, nach dem Wohnort der bösen Geister, damit er vom Teufel versucht würde. Der Geist Gottes trug ihn wie er Elia, wie er Hesekiel, mehr als einmal getragen hatte, zwischen Himmel und Erde, durch die Lüfte hindurch. (I. Kön. 18, 12. II. Kön. 2, 16, Hesek. 3, 12. 8, 3. 11, 1.) Und Jesus blieb 40 Tage und 40 Nächte fastend in der Wüste, wie Mose und Elia vor ihm auch 40 Tage und 40 Nächte gefastet hatten. (II. Mos. 24, 18. I. Kön. 19, 8.) Als er aber endlich hungerte, nahte sich ihm Satan, vielleicht einem Lichtengel ähnlich. Denn der Versucher kann, wie Paulus, wahrscheinlich einer rabbinischen Meinung folgend, behauptet, »die Gestalt eines Lichtengels annehmen,« und so die Frommen täuschen. (II. Cor. 11, 14.) Satan sprach fromm klingende Worte, führte Stellen der heiligen Schrift an. In solcher Weise pflegt er zu sprechen, wenn er die Frommen verführen will. So hatte er, einer sinnreichen rabbinischen Erzählung zufolge, auch zu Abraham gesprochen, als dieser seinen Sohn Isaak nach Moriah führte. Nun griff Satan den Erlöser an, zuerst durch des Fleisches Lust, indem er, an seinen Hunger gleichsam appellirend, ihm zumuthete, Steine in Brot zu verwandeln. Diese Zumuthung mußte in Jesu Geist einigen Anklang finden. Denn, »wo ist,« so hat er selbst gesagt, »wo ist der Vater, der seinem Sohn, wenn der Sohn ihn um Brot bittet, einen Stein gebe?« Jetzt aber bat Jesus seinen himmlischen Vater, wenn auch nicht mit Worten, so doch mit dem Schrei seines Bedürfnisses, um Brot, und sein Vater schien ihm nur Steine zu bieten. Waren diese Steine nicht Truggestalten, die Jesus durch ein glaubensvolles Wort wieder zu ihrer wahren Gestalt und Beschaffenheit zurückbringen konnte — und sollte? Doch Jesus kannte ein Brot, von welchem Satan nichts weiß: ein himmliches aus

Gottes Mund hervorgegangenes Manna[1]). Davon lebte er und überwand »des Fleisches Lust.«

Jetzt versuchte ihn Satan durch »der Augen Lust,« indem er ihn von der Zinne des Tempels hinabschauen ließ in den durch seine schwindelnde Höhe anziehenden Abgrund, und seiner Fantasie die Engel vorspiegelte, die ihn, wenn er sich jetzt hinabstürzen wollte, aufnehmen, auf ihren Händen tragen würden, der göttlichen Verheißung gemäß, wie sie im Psalm 91, Vers 11, geschrieben steht. So würde er selbst, und mit ihm wohl auch das Volk, Gottes Herrlichkeit mit Augen schauend, den herrlichsten Anblick genießen. Jesus aber wollte ihn nur im Geiste, nicht mit den Augen genießen, den Herrn nicht auf die Probe stellen. So überwand er die Versuchung der Augenlust.

Nun aber wandte Satan gegen ihn den mächtigen Reiz der Hoffahrt. Er trug ihn auf einen »sehr hohen«, damals wohl von keinem Wanderer noch bestiegenen Berg. Von dieser Höhe aus, indem er seine Sehkraft wunderbar steigerte, ließ er ihn den ganzen Erdkreis, — einen Erdball gab es damals bekanntlich noch nicht — schauen, zeigte ihm alle Reiche der Welt, wie Jehovah einst auf dem Berge Nebo dem Mose das ganze gelobte Land gezeigt hatte. Aber »alle Reiche der Welt sammt ihrer Herrlichkeit« vermochten dem künftigen König des Himmelreichs, dem Satan gegenüber, nicht die geringste Huldigung abzulocken. Dies alles und noch mehr sollte er — auf dem allerdings viel längeren, mühe- und schmerzensvollen Weg Gottes, durch Gehorsam und Liebe erobern. Und er zog den schmalen Pfad der Pflicht dem breiten, anscheinend bequemen Weg Satans vor. So überwand er »die Hoffahrt des Lebens.« Nun aber mußte Satan, dreimal besiegt, endlich sich zurückziehen und lieblichen Engeln den Raum überlassen. Sie kamen und brachten dem Sieger himmlische Erquickung.

Daß diese ganze Erzählung nicht Geschichte, sondern religiöse Dichtung ist, hervorgegangen aus alttestamentlichen Vorbildern und rabbinischen Lehren, braucht und soll hier nicht bewiesen werden.

[1]) Die Antwort Jesu, Vers 4, ist dem V. Buch Mose's entnommen. Dort ist das Manna aus Gottes Mund hervorgegangen. (Vergl. V. Buch Mos. 8, 3.)

Wer einen Beweis hierfür verlangt, gleicht einem Manne, der sich eine Kerze anzünden wollte, um das Tageslicht zu schauen. Doch können sehr wohl in dieser ungeschichtlichen Dichtung einige geschichtliche Elemente, dunkle Erinnerungen aus dem wirklichen Leben Jesu, verborgen sein, vielleicht sogar ein von ihm selbst in allegorischer Form gegebenes Stück Selbstbiographie. Denn sicher ist Jesus, als wahrer Mensch, »versucht worden gleich wie wir — durch des Fleisches und der Augen Lust und durch des Lebens Eitelkeit.« Daß er der Messias, der Sohn des himmlischen Vaters sei, das war ihm in einer gewissen Epoche seines Lebens, vielleicht als er am Ufer des Jordans, beim Täufer sich aufhielt, geoffenbart worden. Wahrscheinlich aber ist diese Offenbarung seinem inneren Auge mehr als einmal wieder entschwunden. Seine Armuth, sein niedriger Ursprung, seine menschlichen Schwächen werden in ihm manche Zweifel erregt haben; auch mag er die Versuchung in sich gefühlt haben, die Wunderkraft, die er sich als dem Messias leicht zuschreiben konnte, zu gebrauchen, zu erproben, um durch irgend ein Prachtwerk den Glauben der Menge zu erzwingen, oder gar um auf einmal die Reiche der Welt sammt ihrer Herrlichkeit zu erobern. »Bist Du Gottes Sohn, so mußt Du solches thun können. Versuch es!« So wird wahrscheinlich die Stimme des messianischen Volksglaubens in seinem Gemüth, Zweifel und Unruhe erregend, mehr als einmal gesprochen haben. Auch muß das geschriebene »Gottes-Wort,« wie manche Schriftgelehrten es auslegten, wie er selbst in dunklen Stunden es zu verstehen geneigt sein mochte, manchen Stein des Anstoßes auf seinen Pfad geworfen haben. Der Versucher ist ihm, in Gestalt eines Schriftgelehrten, gar oft entgegengetreten mit blendenden Bibelsprüchen. Wenn er aber so versucht wurde, wenn sein beseligender Glaube sich zeitweilig verdunkelte, dann fühlte er sich in der Wüste, von Menschen und Gott verlassen, bis er wieder, fastend, betend, in der Schrift und in seinem eignen Herzen suchend, das Licht des Glaubens fand, bis die Engel wieder kamen, — ihm Himmelsbrot brachten und herzerfreuenden Wein.

IV, 12—17.

Unser Evangelist scheint anzunehmen, daß Jesus noch in der Wüste, am unteren Jordan, die Gefangennahme des Täufers erfuhr, und sehr bald darauf, nachdem er nach Galiläa zurückgekehrt war, von Nazareth nach Capernaum übersiedelte. Daß er Capernaum zum Wohnort wählte, damit das Orakel des Jesaia erfüllt würde, das behauptet auch unser Evangelist nicht; nur sieht er in der vollzogenen und irgendwie motivirten Wahl dieses Ortes eine Erfüllung des Orakels. Daß das Orakel, — wenn man es als ein Orakel behandeln will, im galiläischen Nazareth ebenso gut als im galiläischen Capernaum erfüllt worden wäre, übersieht unser Evangelist. Doch ist Thatsache, daß weder Capernaum noch Nazareth allen im »Orakel« gegebenen geographischen Bestimmungen entspricht. Man vergleiche nur, im Original oder in einer guten Uebersetzung, den Text des Propheten (Jesaia 8, 23ff.) und eine Karte Palästina's.

Uebrigens hatte das Wort des Jesaia ursprünglich einen Sinn, den unser Evangelist nicht erkannte, oder nicht erkennen wollte. Es war ein Wort des Trostes an die aus Galiläa nach Assyrien weggeführten Israeliten. Sie sollten durch den vom Propheten in nächster Zukunft erwarteten messianischen Helden aus der Gefangenschaft befreit und wieder mit dem Davidischen Reich vereinigt werden. Durch die Siege des Messias und unter seinem gerechten milden Scepter sollte über die jetzt »in Finsterniß Wandelnden, in Todesnacht Sitzenden ein neues Licht« erglänzen. Nicht von der Uebersiedelung Jesu von Nazareth nach Capernaum ist hier die Rede! Doch haben, vielleicht auf Grund dieser Stelle, manche alte Rabbinen angenommen, daß der Messias zuerst in Galiläa auftreten würde. Ihrer Meinung folgt, im Licht der vollbrachten Thatsachen, unser Evangelist.

Jedenfalls bleibt in diesem Abschnitt unsres Evangeliums eine werthvolle geschichtliche Notiz fest stehen. Nach der Gefangennahme

des Täufers ließ Jesus sich in Capernaum nieder und fing an, als Rabbi zu lehren. Seine Predigt erschien zunächst als eine Wiederaufnahme und Fortsetzung der so eben im Kerker verstummten Predigt des Täufers. Der Spruch: »Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe,« ist gemeinsames Eigenthum Jesu und des Täufers, (vergl. 3, 2) eigentlich auch aller alttestamentlichen Propheten. Sie alle verheißen dem Volk Sieg, Rettung und Heil, mit einem Wort, das Himmelreich, wenn es nur Buße thun, Herz und Wandel reinigen will. Auch manche Rabbinen lehren: »Wenn die Israeliten Buße thun, werden sie erlöst. Alle Fristen des Messias sind vorüber; seine Ankunft hängt jetzt blos noch ab von der Buße und von guten Werken[1].« Der Messias war, nach Jesu fester Ueberzeugung schon gekommen, doch konnte er sein Werk nicht vollbringen, sein Reich nicht gründen, solange Israel nicht Buße that.

IV, 18—22.

Bemerken wir die symmetrische Form dieser Erzählung. Sie schildert uns gleichsam in zwei parallelen Bildern die Berufung der zwei ersten Jüngerpaare. Beiderseits sind es Fischer, beiderseits Brüder; beiderseits genügt ein Wort, ein Ruf, die Fischer zu Nachfolgern Christi zu machen. Beide Theile der Erzählung schließen fast mit denselben Worten, doch ist zwischen dem beiderseitigen Schluß ein Unterschied bemerkenswerth. Das zweite Brüderpaar, Johannes, der Apostel der Liebe und Jacobus, der Apostel des Gehorsams, offenbaren jetzt schon ihre eigenthümliche Ueberlegenheit: Sie verlassen unvergleichlich mehr als die zwei zuerst Berufenen: nicht blos ihre Netze und ihr Schiff, sondern auch ihren Vater, um Jesu willen.

Daß diese Erzählung nicht genau geschichtlich ist, das geht schon aus ihrer symmetrischen und tendenziösen Anlage hervor; noch entschiedener aber aus der Blässe und Unlebendigkeit der ganzen

---

[1]) Siehe Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, Bd. II, Seite 153—154.

Darstellung. So hätten weder die Berufenen selbst, noch ein Anderer, der sie persönlich gekannt hätte, oder auch nur den erzählten Ereignissen näher gestanden wäre, diese entscheidenden Erlebnisse dargestellt. So ist auch das hier Erzählte jedenfalls nicht geschehen. Um den Vorgang sich vorzustellen, muß man vieles, sehr wesentliche, namentlich einen längeren Verkehr Jesu mit den Berufenen, sich hinzudenken, was man aber in das hier gegebene Bild, wenn man seine ganze Bedeutung nicht gründlich verändern will, gar nicht einfügen darf. Unser Evangelist will die Berufung und die Nachfolge der zwei ersten Apostelpaare als unvorbereitet, als wunderbar bewirkt darstellen.

Doch einen geschichtlichen Kern enthält diese Erzählung gewiß: Die vier genannten Jünger gehörten später zu den Aposteln Jesu; sie sind von ihm irgendwann und irgendwo zu Aposteln berufen, gewählt worden — und sie sind seinem Rufe freiwillig gefolgt. Möglich ist auch, daß sie, ehe sie Jesu sich anschlossen, Fischer waren am galiläischen Meere. Doch könnte diese Notiz, sammt allen sich daran knüpfenden Erzählungen, hervorgegangen sein aus dem herrlichen Wort Jesu: »Ich will Euch zu Menschenfischern machen.« Indem aber Jesus zu bibelkundigen Jüngern dieses Wort sprach, erinnerte er sie an einige sehr merkwürdige Stellen prophetischer Reden, worin die künftigen Sammler des zerstreuten Gottesvolkes, und vielleicht auch die künftigen Lehrer der Heidenwelt, mit »Jägern und Fischern« verglichen werden, die Jehovah selbst senden will. Siehe Jerem. 16, 16—19. Hesek. 47, 10.

IV, 23—25.

Daß Jesus damals von großen, aus allen Theilen Palästina's — nur nicht aus Samarien, zusammengekommenen Volksschaaren begleitet, herumzog, ist eine handgreifliche Uebertreibung. Auch ist die hier gegebene Darstellung seiner wunderbaren Heilungen offenbar durch Multiplication und Concentration des wirklich Geschehenen

zu Stande gekommenen. Einige Kranke hat Jesus wahrscheinlich durch seine liebreiche Gegenwart, durch sein begeisterndes Wort, vielleicht auch durch vernünftigen Rath erquickt, beruhigt, gebessert, möglicher Weise geheilt. Aber massenhafte Heilungen, wie sie hier und an einigen andern Stellen unsrer Evangelien geschildert werden, hatte er weder die Macht, noch auch die Gelegenheit zu bewirken. Palästina war ja kein Spital!

Wir haben hier ein, nicht nach der Wirklichkeit gezeichnetes, sondern ein ideales Gesammtbild der Thätigkeit Jesu, wie der Evangelist, — Geschehenes, Erdichtetes und Gehofftes kühn zusammenfassend, — sie, allen Leidenden zum Trost und dem Herrn zur Ehre, darstellen wollte.

V, 1—2.

Auch in dieser, die vorige Darstellung abschließenden Notiz dürfen wir kein genau realistisch gezeichnetes Bild suchen. Jesus entfernt sich möglichst weit von seinen Zuhörern, besteigt, nicht »einen,« sondern »den« aus der Ueberlieferung bekannten Berg, vielleicht den »Berg der Seligpreisungen« bei Saphet; nur seine Jünger, d. h. die in unsrem Evangelium erst später förmlich gewählten Apostel, folgen ihm bis auf die Höhe des Berges. Da setzt er sich und hält sitzend seine Rede an die in der Ebene versammelte Volksmenge. Ein unzweckmäßigers, allen Gesetzen der Akustik in stärkerem Maaße Trotz bietendes Verfahren könnte man sich kaum denken. Man darf sich's eben nicht als ein wirkliches denken, sondern muß, um unsrem Evangelisten gerecht zu werden, alle diese unnatürlichen Züge als allegorisch gemeinte Andeutungen verstehen. Jesus soll hier dargestellt werden als ein zweiter Mose, der das Gesetz des neuen Bundes auf einem an den Sinai erinnernden Berg verkündigt. Wie Mose, so begleiten auch den Messias nur einige Vertreter, nur die künftigen Führer des neuen Israels, auf den Berg. Hier, wie dort, bleibt das Volk noch unten in der Ebene stehen.

In der parallelen Stelle seines Evangeliums hat Lucas die

vom realistischen Gesichtspunkt aus sich hier ergebenden Schwierigkeiten beseitigen und die Jesu am nächsten stehenden Zuhörer klarer bezeichnen wollen. Deßhalb berichtet er ausführlich, wie Jesus, ehe er diese Rede hielt, auf dem Berge seine Apostel wählte, dann vom Berge herabstieg, um das in der Ebene stehende Volk stehend anzureden. (Vergl. Luc. 6, 12 ff.) Möglich ist übrigens, daß der nicht streng paulinische, aber doch paulinisirende Lucas in diesen Notizen — nebenbei oder ausschließlich, eine andere Absicht verfolgt habe, daß er die von Matthäus so hoch gestellte Gesetzesrede ihrer Herrlichkeit gewissermaaßen entkleiden, sie als eine That der Herablassung Jesu darstellen wollte.

Wie dem auch sei, so bleibt für den unbefangenen Leser Thatsache, daß Matthäus und Lucas dieselbe Rede nur in zwei verschiedenen Recensionen berichtet haben. Welche von diesen beiden Recensionen die genaueste sei, läßt sich nicht rundweg beantworten. Vollständig, in allen Punkten genau berichtet und genau übersetzt, ist weder die eine, noch die andere. In manchen Einzelheiten trägt die Recension des Lucas viel deutlicher, als die des Matthäus das Gepräge der Aechtheit; sie ist an einigen Punkten unvergleichlich volksthümlicher, lebendiger. Andrerseits finden wir bei Matthäus viel deutlicher als bei Lucas die Umrisse, den Plan und größere im Ganzen wohl erhaltene Bruchstücke einer zusammenhängenden einheitlichen Rede. Aber zwischen die ursprünglichen Fragmente der eigentlichen Bergpredigt hat Matthäus eine verhältnißmäßig große Anzahl von andern, ursprünglich in einem andern Zusammenhang stehenden Sprüchen und Redestücken eingeschaltet. Den Werth eines genauen Zusammenhangs, einer streng durchgeführten Einheitlichkeit wußte er, wie es scheint, in einer Predigt nicht mehr zu schätzen als die meisten Zuhörer und Redner, so daß überall, wo er beim Schreiben der Bergpredigt einer, scheinbar oder wirklich passenden, Parallelstelle sich erinnerte, er sie ruhig in seinen Text einfügte. So ist aus der Bergpredigt eine Art von Spruchsammlung, eine Perlenschnur heiliger Worte geworden. Doch kann man

aus dieser Spruchsammlung die ursprüngliche Rede mit ziemlicher Sicherheit wieder herausfinden und wieder herstellen.

Wir wollen versuchen, es zu thun und zugleich wollen wir an allen einzelnen Stellen, die Lucas wahrscheinlich genauer uns erhalten hat, seine Lesart, anstatt der von Matthäus gegebenen in unsren Text aufnehmen.

Dieser Versuch, gleichsam eine dritte, neue Recension der Bergpredigt zu geben, wird manchen frommen Seelen als eine Frevelthat, und vielleicht auch manchem »unbefangenen« Kritiker als ein unberechtigtes Wagniß erscheinen. Deßhalb sei es hier erlaubt, den Leser an einige ein solches Verfahren rechtfertigende oder entschuldigende Thatsachen zu erinnern:

1) Wir haben nun einmal, in Matthäus und in Lucas, zwei Recensionen derselben Rede. Eine von beiden müssen wir, überall wo zwischen beiden eine Verschiedenheit stattfindet, der andern vorziehen.

2) Viele Sprüche, die Matthäus in seiner Recension der Bergpredigt uns gibt, werden von Lucas in einen andern Zusammenhang gestellt. Wir dürfen also, um sie aus der Bergpredigt zu entfernen, — um unsre Freiheit dem Matthäus gegenüber zu rechtfertigen, uns auf Lucas berufen.

3) Calvin und andere in kirchlichen Kreisen hoch verehrte Theologen haben behauptet, daß Lucas keine andere Rede als Matthäus berichten wolle, und daß beide Evangelisten in ihren Recensionen der Bergpredigt eine Sammlung von ursprünglich nicht zusammengehörenden Sprüchen gegeben haben; eine Ansicht, die der unsrigen gleicht, wie ein Ei dem andern.

4) Die Recensionen des Matthäus und die des Lucas bleiben unverändert stehen, jene bei Matthäus, Cap. V, VI und VII, diese bei Lucas, Cap. VI. Da kann sie Jedermann lesen, der von der Gottlosigkeit oder von der Unvernünftigkeit unsres Versuchs von vornherein überzeugt ist.

Uebrigens kann und will dieser Versuch nichts anderes sein, als ein Versuch, mit Hülfe der uns gegebenen Berichte ein möglichst

genaues und deutliches Echo einer der wichtigsten Reden Jesu zu vernehmen.

Gelingt es uns, mit Weglassung der vielen hier stehenden, und nach unsrer Meinung nicht hierher gehörenden Sprüche und Redestücke, eine klarere, besser zusammenhangende und keine logische Lücke in sich schließende Rede herzustellen, so wird unser Versuch jedem Unbefangenen schon deßhalb großentheils gerechtfertigt erscheinen.

Die Bergpredigt in ihrer wahrscheinlich ursprünglichen Form.

I. (V, 3—9.)

Selig sind die Armen, denn das Himmelreich ist ihr!

Selig sind, die da hungert und dürstet, denn sie sollen satt werden!

Selig sind, die jetzt trauern, denn sie werden lachen!

Selig sind die Unterdrückten, denn sie werden das Erdreich besitzen!

Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Söhne heißen!

Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen!

Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!

II. (V, 17—22. 27—28. 33—41. 43—48.)

Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sag' es Euch: Bis daß Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen ein Jota noch ein Tüttelchen vom Gesetz, bis daß es alles geschehe. Wer nun eins von diesen kleinsten Geboten auflöset und lehret die Leute also, der wird der

Kleinste heißen im Himmelreich. Denn ich sage Euch: Es sei denn Eure Gerechtigkeit besser als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet Ihr nicht in das Himmelreich kommen.

Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: »Du sollst nicht tödten. Wer aber tödtet, der soll des Gerichtes schuldig sein.« Ich aber sage Euch: Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichtes schuldig. Wer aber zu seinem Bruder sagt: »Dummkopf!« der ist des hohen Raths schuldig. Wer aber sagt: »Du Gottloser!« der ist des höllischen Feuers schuldig.

Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: »Du sollst nicht ehebrechen.« Ich aber sage Euch: Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.

Ihr habt weiter gehört, daß zu den Alten gesagt ist: »Du sollst keinen falschen Eid thun, und sollst Gott Deinen Eid halten.« Ich aber sage Euch, daß Ihr überhaupt nicht schwören sollt, weder bei dem Himmel, denn »er ist Gottes Thron;« noch bei der Erde, denn »sie ist seiner Füße Schemel;« noch bei Jerusalem, denn »sie ist eines großen Königs Stadt.« Auch sollst Du nicht bei Deinem Haupte schwören; denn Du vermagst nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz zu machen. Eure Rede aber sei: »Ja, ja! Nein, nein!« Was drüber ist, das ist vom Bösen.

Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: »Auge um Auge, Zahn um Zahn.« Ich aber sage Euch, daß Ihr nicht widerstreben sollt dem Bösewicht; sondern so Dir jemand einen Streich gibt auf Deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar; und so jemand mit Dir rechten will, und Deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel; und so Dich jemand nöthigt eine Meile, so gehe mit ihm zwei.

Ihr habt gehört, daß gesagt ist: »Deinen Nächsten sollst Du lieben — und Deinen Feind hassen.« Ich aber sage Euch: Liebet Eure Feinde; segnet, die Euch fluchen; thut wohl denen, die Euch hassen; bittet für die, so Euch beleidigen und verfolgen; auf daß Ihr Söhne seid Eures Vaters im Himmel. Denn er läßt seine

Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten, und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Denn so Ihr liebt, die Euch lieben, was werdet Ihr für Lohn haben? Thun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und so Ihr Euch nur zu Euren Brüdern freundlich thut, was thut Ihr Sonderliches? Thun nicht die Heiden[1]) auch also? Darum sollt Ihr vollkommen sein, gleichwie Euer Vater im Himmel vollkommen ist.

III. (VI, 1—8. 16—18.)

Habt Acht auf Eure frommen Uebungen, daß Ihr sie nicht vornehmt vor den Leuten, um von ihnen gesehen zu werden; wo nicht, so habt Ihr keinen Lohn bei Eurem Vater im Himmel.

Wenn Du nun Almosen gibst, sollst Du nicht lassen vor Dir posaunen, wie die Heuchler thun, in den Synagogen und auf den Gassen, auf daß sie von den Leuten gepriesen werden. Wahrlich, ich sag' es Euch: Sie haben ihren Lohn dahin. Wenn Du aber Almosen gibst, so lasse Deine linke Hand nicht wissen, was die rechte thut; auf daß Dein Almosen verborgen sei, und Dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird Dir's vergelten öffentlich.

Und wenn Du betest, sollst Du nicht sein wie die Heuchler, die da gerne stehen und beten in den Synagogen und an den Ecken auf den Gassen, auf daß sie von den Leuten gesehen werden. Wahrlich, ich sag' es Euch: Sie haben ihren Lohn dahin. Wenn Du aber betest, so gehe in Dein Kämmerlein, und schließe die Thüre zu, und bete zu Deinem Vater im Verborgenen, und Dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird Dir's vergelten öffentlich. Und wenn Ihr betet, sollt Ihr nicht plappern, wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen. Darum sollt Ihr Euch ihnen nicht gleichen. Euer Vater weiß, was Ihr bedürfet, ehe denn Ihr ihn bittet.

---

[1]) Dies die Lesart der besten Handschriften.

Wenn Ihr fastet, sollt Ihr nicht sauer sehen, wie die Heuchler; denn sie entstellen ihr Angesicht, auf daß sie vor den Leuten scheinen mit ihrem Fasten. Wahrlich, ich sag' es Euch: Sie haben ihren Lohn dahin. Wenn Du aber fastest, so salbe Dein Haupt und wasche Dein Angesicht, auf daß Du nicht scheinest vor den Leuten mit Deinem Fasten, sondern vor Deinem Vater, welcher verborgen ist, und Dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird Dir's vergelten öffentlich.

IV. (VII, 13—14. 21—27.)

Gehet ein durch die enge Pforte! Denn die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zur Verdammniß abführt und ihrer sind viele, die darauf wandeln; und die Pforte ist eng und der Weg ist schmal, der zum Leben führet, und wenige sind ihrer, die ihn finden.

Es werden nicht alle, die zu mir sagen: »Herr, Herr!« in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel. Es werden Viele zu mir sagen an jenem Tag: »Herr, Herr, haben wir nicht in Deinem Namen geweissagt? Haben wir nicht in Deinem Namen Teufel ausgetrieben? Haben wir nicht in Deinem Namen viele Wunder gethan? Dann werde ich ihnen bekennen: Ich habe Euch noch nie erkannt. Weichet alle von mir, Ihr Uebelthäter!

Darum wer diese meine Rede hört und thut sie, den vergleiche ich einem klugen Manne, der sein Haus auf einen Felsen bauete. Da nun ein Platzregen fiel und ein Gewässer kam, und weheten die Winde, und stießen an das Haus, fiel es doch nicht, denn es war auf einen Felsen gegründet. Und wer diese meine Rede hört und thut sie nicht, der ist einem thörichten Manne gleich, der sein Haus auf den Sand bauete. Da nun ein Platzregen fiel und kam ein Gewässer und weheten die Winde und stießen an das Haus, da fiel es, und that einen großen Fall.

Erklären wir nun die so wiederhergestellte Rede.

Das Thema und der erste Theil.

Vor allem muß man die in den Versen 17—20 des 5. Capitels enthaltenen Worte in's Auge fassen. Sie sind der Mittelpunkt, das Thema der ganzen Rede.

In den Schriften alter Rabbinen finden sich dazu gleichlautende oder gleichbedeutende Parallelen. Auch haben alte Schriftgelehrte eine beträchtliche Anzahl von alttestamentlichen Sprüchen entdeckt, die durch Weglassung eines Jota, des kleinsten der hebräischen Buchstaben, oder durch Aenderung eines Strichleins, eines Tüttelchens, einen ganz abscheulichen gotteslästerlichen oder unmoralischen Sinn erhielten[1]). Deßhalb sagten sie, daß man die Welt zerstören würde, wenn man vom Gesetz ein Jota wegnehmen oder ein Strichlein daran ändern wollte.

Nun hat Jesus allerdings manches kleine Gebot, wie wir später sehen werden, mit sanfter oder gewaltsamer Hand verworfen. Doch ist dies kein genügender Grund zu behaupten, daß er den hier aufbewahrten Ausspruch nicht gethan haben könne. Er konnte ja, zur Zeit, wo er »die Bergpredigt« hielt, noch conservativer gesinnt sein, als später; er konnte auch damals die Tragweite seiner Tendenzen sich kürzer vorstellen, als sie wirklich war. Ein solcher Irrthum, wenn man dies Irrthum nennen will, wäre ihm mit manchen andern, wo nicht mit allen andern Propheten und Reformatoren gemeinsam gewesen, und hätte für den Unbefangenen nichts Anstößiges.

Uebrigens war die Absicht Jesu, als er in diesem Zusammenhang diesen wahrscheinlich schon vor ihm bekannten und sprüchwörtlich gewordnen Ausspruch that, ganz einfach, den Wahn zu zerstören, daß er, als Messias, Israel nicht blos vom Joch der Fremdherrschaft und von allem Uebel, sondern auch vom Gesetze selbst,

---

[1]) Beispiele siehe bei Lightfoot, Horae hebraicae, zu dieser Stelle.

von den bestehenden moralischen und religiösen Schranken befreien würde. Einen solchen Wahn hegten wohl unter seinen Zuhörern manche, die etwas, aber nichts rechtes, gehört hatten von einem neuen Bunde, den Gott mit Israel, alten Weissagungen zufolge, durch Vermittlung des Messias, schließen würde. Die Stiftung eines solchen Bundes, und also auch eine gewisse Neugestaltung des Gesetzes, hat Jesus, bei seinem letzten Abendmahl ganz bestimmt verheißen, und auch bei andern Gelegenheiten in Aussicht gestellt. Auch hier, als er so entschieden den Buchstaben des Gesetzes festhielt, brauchte er auf diese Hoffnung nicht verzichten. Er konnte ja die Neugestaltung und Läuterung des Gesetzes als eine Entwicklung und Anwendung der im Gesetze selbst gegebenen Grundsätze betrachten, so daß das Gesetz, als ein einheitliches Ganze, auch wenn einige Jota's davon wegfielen, doch unvermindert, ungeschwächt, seiner wahren Bedeutung nach unverändert geblieben, ja durch seine eigne immanente Kraft vollendet worden wäre. Die Reform, die er beabsichtigte, sollte zunächst dadurch herbeigeführt werden, daß das Gesetz, nicht blos im äußern Wandel, sondern auch im Herzen möglichst gewissenhaft befolgt, und nicht so ausgelegt würde, wie manche pedantisch frömmelnde Schriftgelehrte es auslegten. Wie er es verstanden und geübt haben will, erklärt er ausführlich im zweiten Haupttheil seiner Rede. Im ersten aber zeigt er in einer Reihe von sieben parallelen, versartigen Seligpreisungen, wir er das von den Propheten schon verkündigte Evangelium, die frohe Botschaft von der Gründung des Himmelreichs, auffaßt, wie er es nicht auflösen, verflüchtigen, sondern erfüllen und verwirklichen will. In seinem, des Messias Munde, ist dieses Evangelium beides alt und neu: alt, insofern es die Hoffnungen und Ahnungen der alten Propheten und Frommen enthält; neu, insofern Jesus sich selbst als den betrachtet und erkennen läßt, durch welchen Gott seine Verheißung endlich erfüllen wird; neu auch, insofern es, auf Grund der höchsten alttestamentlichen Anschauungen geläutert ist von allen, an manchen schwachen Stellen des Alten Testaments damit ver-

bundenen Schlacken der nationalen Rachsucht. Jesus preist selig die Armen, die Hungernden, nicht wegen ihrer gegenwärtigen Armuth und Noth, sondern wegen des Reichthums und der Sättigung, die ihnen im Himmelreich zu Theil werden wird. Die Weinenden preist er selig, denn im Himmelreich werden sie ihre Verstorbenen, als Auferstandene wiederfinden und ein heiliges Lachen wird sich ihres Herzens bemächtigen. Er preist selig die Sanftmüthigen, eigentlich die Unterdrückten, weil sie zur Zeit des Himmelreichs die Erde erobern und besitzen werden. (Vergl. Psalm 37, 11.) Doch nicht durch Waffengewalt sollen sie zur Freiheit und zur Herrschaft gelangen. Sie haben nur Barmherzigkeit auch an ihren Feinden und Gerechtigkeit zu üben, Herz und Wandel zu reinigen, Frieden zu erhalten und zu verbreiten. Alsdann wird Gott ohne Krieg ihnen einen wunderbaren Sieg verleihen. Wenn sie nur »reines Herzens« sind, aufrichtig und ernstlich das Gute wollen, so werden sie Gott und Gottes wunderbare Hülfe — ohne mystische Entzückung, auf Erden schauen.

Diese Seligpreisungen mögen einige unwissende und religiös verwahrloste Zuhörer überrascht haben, doch die frömmeren und besser unterrichteten erkannten in diesen herrlichen Worten den heimlichen Nachklang mancher alttestamentlichen und wahrscheinlich auch mancher rabbinischen Stimmen, deren Kunde durch den Thalmud zu uns gekommen ist. Daß im Himmelreich die Armuth, jede Noth und Trauer und Knechtschaft aufhören, daß Israel das erste Volk der Welt werden und die Welt besitzen würde, das hatten die Propheten schon seit Jahrhunderten geweissagt, das erwarteten damals alle frommen Juden, am leidenschaftlichsten die patriotischen Pharisäer. Wie solches geschehen würde, ob durch, oder ohne Krieg, darüber mögen die Ansichten verschieden und unklar gewesen sein. Doch einig waren Alle darüber, daß es ohne Gottes Wunderthaten und Hülfe nicht geschehen konnte, noch sollte. Daß aber Gott seine Hülfe nur dem bußfertigen Israel gewähren würde, das hatten im Lichte der prophetischen Lehre, manche Rabbinen erkannt und

gelehrt; das hatte vor kurzem noch Johannes der Täufer in feurigen Worten gepredigt. Auch waren in den alttestamentlichen, damals als wirkliche Geschichten angesehenen Sagen und Dichtungen gar manche Anhaltspunkte gegeben zur Hoffnung, daß Gott ohne Waffengewalt sein Volk befreien und verherrlichen könne. Der Gott, der Israel ohne Schwertstreich aus dem ägyptischen Diensthause geführt, der ohne Kriegsmaschine Jericho's Mauern umgeworfen, der durch die unsichtbare Hand des Todesengels Sanherib's Heer aufgerieben und vertrieben hatte, der alte Gott Israels, lebte noch und sein Arm war nicht verkürzt. Damit tröstete sich in Israel jeder wahrhaft Gläubige. Jesus mehr als irgend ein Anderer. Deßhalb konnte er auch das alte Evangelium der Propheten, indem er es mit neuer Kraft, Klarheit und Reinheit verkündigte, »erfüllen« und vollenden. Nachdem er aber dies in den Seligpreisungen gethan hat, geht er über zu einer Erklärung dessen, was er unter Erfüllung des Gesetzes versteht.

Der zweite Theil.

In fünf Beispielen, vielleicht auch noch in andern, die uns nicht, oder doch nicht an dieser Stelle aufbewahrt worden, entwickelt er seinen Gedanken. Er verbietet nicht blos, wie das überlieferte Gesetz, Mord und Todschlag, sondern jedes Schimpfwort, jeden unheiligen, ungerechten Zorn; nicht blos den Ehebruch, sondern jeden auf ein Eheweib gerichteten unkeuschen Blick; nicht blos die Entweihung des göttlichen Namens, sondern auch jedes mißbräuchliche, gleichviel ob in conventionellen Redensarten verhüllte oder unverhüllte Schwören; nicht blos die unbeschränkte, maßlose, sondern alle und jede Rache; er gebietet nicht blos eine auf das eigne Volk, oder gar auf die Verwandten und Freunde gerichtete Nächstenliebe, sondern eine so weit als die Menschheit selbst reichende, auch den Feind umfassende Menschenliebe. Nicht die Tugend der Heiden, wie der gemeine Jude und wohl auch Jesus sie sich vorstellte, nicht die Gutmüthigkeit der Zöllner, nicht einmal die Ge-

rechtigkeit der pharisäischen Schriftgelehrten, sondern Gott allein, das lebendige Ideal des Guten, der vollkommene Vater, soll für den wahren Israeliten, für den Bürger des künftigen Himmelreichs, der Gesinnung und des Wandels Vorbild sein.

So viel über die Hauptzüge dieses zweiten Theils der Bergpredigt. Nun noch Einiges zur Erläuterung des Einzelnen.

Zu Vers 21—22. Jesus citirt hier und fast überall das Gesetz in sehr freier Weise, nicht so wie es geschrieben steht, — das wäre für seine meistens nicht schriftkundigen Zuhörer ziemlich nutzlos gewesen, sondern so wie es im Munde des Volkes, durch Religionsunterricht und Ueberlieferung sprüchwörtlich sich fortpflanzte. Er sagt nicht: »Ihr habt gelesen,« denn die Leute lasen nicht; sondern: »Ihr habt gehört.« Und »die Alten«, von denen er spricht, sind nicht blos die Zeitgenossen Mose's, sondern die Alten überhaupt, die Vorfahren des damaligen Geschlechts.

»Die Alten« hatten sämmtliche den Mord und den Todschlag betreffenden Mosaischen Gesetze in den Vers 21 angeführten Spruch zusammengefaßt. Wenn ein Mensch durch einen andern Menschen getödtet worden, sollte eine erste gerichtliche Untersuchung gehalten werden, um festzustellen, ob der Thäter eines Mordes, eines Todschlags, oder einer Tödtung aus Fahrlässigkeit schuldig war, ob das Strafurtheil über ihn vom hohen Rath oder von einem geringeren Gericht gesprochen werden müßte. Dieser Regel entsprechend nimmt Jesus auch verschiedene Grade an in der Uebertretung des Gebotes: »Du sollst nicht tödten«, nur daß er die Regel vollendet, strenger auffaßt: Wer zürnt, soll gerichtlich untersucht werden, — wohl vor dem unsichtbaren Gericht in seinem Gewissen, ob sein Zorn ein berechtigter war oder nicht. War sein Zorn nicht berechtigt, so verfällt er einer angemessenen Strafe, als wäre er einer Tödtung aus Fahrlässigkeit schuldig. Wer seinen Bruder mit einem Schimpfwort beleidigt, zu ihm sagt: »Racha! d. h. Dummkopf!« der ist schon des hohen Raths schuldig als wäre er ein Todschläger. Wer zu seinem Bruder sagt: »Du Narr!

d. h. Du Gottloser! Du Ketzer!« der ist, als hätte er einen besonders abscheulichen Mord vollbracht, »des höllischen Feuers schuldig.« Daß die hier angegebenen Strafen nicht buchstäblich zu nehmen seien, ist beinahe selbstverständlich. Jesus spricht nicht als Jurist oder Gesetzgeber, sondern als Prophet, und will sagen, daß vor Gottes Augen unheiliger Zorn, Schimpfreden und Lästerungen, als Ausbrüche des Hasses, eine dem menschlichen Auge verborgene, aber doch thatsächliche Uebertretung sind des Gebotes: »Du sollst nicht tödten.«

Zu Vers 28 finden sich im Alten Testament und bei manchen Rabbinen schöne Parallelen. Vergl. Hiob 31, 1. Sirach 41, 25—26. 42, 12. »Die böse Begierde herrscht vorzüglich in den Augen,« heißt es in der Gemara. »Man soll nicht aus einem Becher trinken und den Blick auf einen andern werfen,« sagt ein anderer rabbinischer Spruch. Auch hat Buddha manches gleichbedeutende Wort gesprochen.

Zu Vers 33—37. Das Alte Testament verbietet den Meineid und jedes unwahre Gelübde als eine Entweihung des göttlichen Namens. Als eine solche Entweihung betrachtet Jesus — nicht den feierlichen, förmlichen Eid, von dem er hier nicht spricht — sondern das bei den Juden damals gewöhnliche, in ihren alltäglichen Gesprächen fortwährend vorkommende Schwören. Zwar scheuten sie sich das Wort Gott dabei auszusprechen, und den eigentlichen Namen Gottes, Jahweh — sprachen sie selbst beim Lesen des Alten Testaments nicht aus, sondern ersetzten ihn überall, wo er im heiligen Texte vorkommt, durch das Wort Adonai, Herr. Beim gewöhnlichen, gesprächsmäßigen Schwören hatten sie, als Ersatz für jede ausdrückliche Bezeichnung Gottes die hier angegebenen und noch andere gleichartige Redensarten ersonnen. Jesus verwirft sie sämmtlich, weil sie für ihn entweder nichts, oder Gott bedeuten. Doch erlaubt auch er, gleichsam zur Befriedigung des angewöhnten Juckens, statt der einfachen Bejahung und Verneinung eine etwas, nicht sehr stark, gewürzte Redensart: »Ja, ja!« und »Nein, nein!« Was er

aber zu den andern, »vom Bösen,« vom Teufel herrührenden Redensarten bemerkt, bedarf für uns einer Erklärung. Das in den Versen 34 und 35 gegebene Bild ist dem Buche Jesaia (66, 1) entnommen und gibt jedem, der dabei verweilt und die Pracht des Sternenhimmels gefühlt hat, einen lebendigen Eindruck von der dichterischen Kraft des Propheten, der es geschaffen hat, gewissermaßen auch von der Unendlichkeit Gottes.

»Die Stadt des großen Königs« ist Jerusalem insofern sie nach der im Psalm 48 geschilderten Rettung Israels die Residenzstadt des Messias, des Gottgesalbten Königs, sein wird.

Vers 36 sagt Jesus, in rabbinischer Form, daß der Mensch sich nicht um eine Stunde älter oder jünger machen kann, als er eben ist. Den Schritt der Zeit können wir weder beschleunigen, noch hemmen oder rückgängig machen.

Vers 38—41. Die Worte: »Auge um Auge« ꝛc. versetzen uns, wenn wir sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung auffassen in eine Zeit großer Rohheit, von welcher das mosaische Gesetz sehr anschauliche Bilder aufbewahrt hat. (Vergl. II. Mos. 21, 18ff.) In jener Zeit, war das in diesen Worten formulirte Vergeltungsrecht, trotz seiner für uns anstößigen Form, der Ausdruck einer hohen Humanität. Es war im Grunde eine Beschränkung und Erschwerung der Rache. In diesem Sinne war es zur Zeit Jesu, als es schon seit Jahrhunderten nicht mehr buchstäblich angewandt wurde, zum Sprüchwort geworden. Es bedeutete: »Rächen darfst Du Dich; doch sei Deine Rache nicht größer, als Dein Schade!« Dieser in der Form einer bildlichen Redensart, eines Sprüchworts gegebenen Beschränkung der Rache und der Rachsucht setzt Jesus, auch in bildlicher, nicht buchstäblich aufzufassender Rede, das Verbot jeder Rache entgegen und gebietet Zorn mit Gelassenheit, Streitsucht mit Nachgiebigkeit, lästige Forderungen mit Gefälligkeit zu erwidern. Einen ähnlichen Rath, zum Theil mit denselben Worten, hatte Jeremia in seinen Klageliedern gegeben: Vergl. 3, 26—36. Nur daß der Prophet dem Mißhandelten die Hülfe

des Herrn, die dem Tyrannen bestimmte Strafe Gottes hoffen ließ. Jesus hebt diese Hoffnung hier nicht hervor; doch lag sie seinen Verehrern, die in ihm den Messias sahen, und gewiß auch ihm selbst, nicht immer fern.

Vers 43—48. Das im Alten Testament gegebene Gebot der Nächstenliebe veranlaßte die Frage: »Wer ist mein Nächster?« und diese Frage wurde manchmal theoretisch und noch öfter praktisch mit geringer Liebe beantwortet. Den Römer, den Heiden, den Samariter konnte auch ein frommer Israelit mit gutem Gewissen von der Zahl der Nächsten ausschließen und seinen Nationalhaß mit manchem alttestamentlichen Wort rechtfertigen; aber auch den im Privatleben als Feind erkannten Juden konnte er sich mit leichter Mühe aus dem Gesetz der Nächstenliebe wegerklären. Allen solchen, von christlichen Theologen, namentlich von jesuitischen Moralisten wieder aufgenommenen und so kunstvoll vollendeten Erklärungen, setzt Jesus hier das Gebot allgemeiner Menschenliebe entgegen. Doch erscheint er selbst, wenigstens in der Form seines Ausspruchs, noch befangen in den nationalen Vorurtheilen und Antipathien seiner Umgebung. Von den Heiden und von den Zöllnern spricht er, hier und auch sonst manchmal, in einem etwas pharisäischen Ton und zur höchsten Liebe will er seine Zuhörer durch das Bewußtsein ihres israelitischen Adels und durch die Aussicht auf höheren Lohn bewegen.

Der dritte Theil.

Zuerst empfiehlt Jesus seinen Zuhörern in einem diesen dritten Theil seiner Rede im Voraus zusammenfassenden Satze »ihre Frömmigkeit,« (nicht, wie Luther irrthümlich übersetzt: »ihre Almosen«) nicht öffentlich zu üben. Als drei Hauptübungen der Frömmigkeit galten aber das Almosengeben, das Beten und das Fasten. Alle drei sollen nicht blos beibehalten, sondern besser gehalten werden. Auch hier gilt das Wort: »Nicht auflösen, sondern erfüllen.«

Bei diesen drei Uebungen fordert Jesus vor allem Verborgen-

heit. Vor Gott allein, und ihm zu Lieb', soll der wahre Israelit Almosen geben, beten und fasten.

Beim Gebet soll er, außer der Verborgenheit, auch noch die größte Einfachheit erstreben, ja nicht plappern[1]), und den Werth des Gebetes nicht in der Menge der Gebetsworte suchen.

Im Einzelnen ist noch zu bemerken:

Zu Vers 2—4. Nur die verborgenen, vor ihm und für ihn allein gethanen frommen Werke »belohnt« Gott. Doch scheint Jesus diesen Gotteslohn, wenn er ihn auch als einen öffentlichen, den Leuten offenbar werdenden, bezeichnet, nicht als in äußern Gütern bestehend, gedacht zu haben. Auf solche Güter legte Jesus überhaupt einen zu geringen Werth, als daß er in ihnen den besondern Lohn der Frommen hätte sehen können. Sie gehören ja, wie Jesus so eben gesagt hat, zu den Gaben, die Gott unterschiedslos den Frommen und den Gottlosen schenket. Der Lohn der Frommen aber ist der im Herzen empfundene Blick Gottes. »Die Heuchler[2])« haben auch einen der Eitelkeit ihrer That und ihrer Gesinnung angemessenen eitlen Lohn: das Lob der Leute. Dieses Lob gewinnen sie, indem sie in den »Schulen,« (d. h. hier, wie überall im Neuen Testament, in den Synagogen,) bei ihrem Almosengeben »vor sich posaunen lassen,« d. h. ihre Almosen, wie wir sagen würden, an die große Glocke hängen. Der Fromme aber soll, wenn er Almosen gibt, »seine linke Hand nicht wissen lassen, was die rechte thut.« Mit andern Worten: Er soll seine Almosen so geben, wie man, nach frommer Sitte und rabbinischer Vorschrift mehrere heilige Handlungen zu thun, z. B. den Sabbathbecher zu segnen, Opferblut aufzusaugen und darzubringen pflegte: mit der rechten Hand allein. Er soll also in andächtiger Stimmung

---

[1]) Irrthümlich übersetzt Luther »nicht viel plappern.« Im Texte steht einfach: »nicht plappern.« Auch »ein Wenig plapperna« wäre vom Uebel.

[2]) Besser und dem hebräischen Worte, das Jesus hier wahrscheinlich gebrauchte, entsprechender, sollte es, hier und überall, wo Luther in unsren Evangelien »Heuchler« geschrieben hat, »die Frömmler« heißen.

seine Gabe geben, möglichst wenig Umstände und Aufsehen dabei machen, namentlich das Aufzählen vermeiden.

Zu Vers 5—8. Das Stehen beim Gebet hat Jesus nicht tadeln wollen, sondern nur die augenfällige und andachtslose Art und Weise, wie die Frömmler betend dastanden. Der Pharisäer und der Zöllner, in dem bekannten Gleichniß, standen beide. Das Stehen des Einen gefiel, das Stehen des Andern mißfiel den Augen Jesu. (Vergl. Luc. 18, 11 und 13 und Marc. 11, 25.) Auch wollte Jesus schwerlich das Synagogengebet verbieten; doch hätte er vom öffentlichen Gebet nicht so gesprochen, wenn er es für eine nothwendige Verrichtung gehalten hätte. Das einzig wahrhafte und vollgültige Gebet war für ihn das Gebet im Verborgenen. Da soll jeder Einzelne Gott suchen und als *seinen* Vater finden. Das Gebet auf den Straßen, wenn es geschieht ohne irgendwie den Leuten bemerklich zu werden, ist sicher nicht im Widerspruch mit dem Worte Jesu, wohl aber wären ihm die Processionen und Bittgänge der katholischen Kirche, wenn er sie sehen und hören könnte, sicherlich ein Gräul.

Was Jesus von der Einfachheit und Kürze des Gebets sagt, ist äußerst kühn. Er scheint ja dem Gebet jeden logischen Grund, man könnte wohl sagen, jeden festen Boden zu entziehen. Doch wollte er, wie dies aus vielen andern Reden und Sprüchen hervorgeht, das Gebet, auch als Bittgebet, nicht aufheben. Nur wollte er es nicht als ein Mittel betrachtet wissen, Gott etwas zu erzählen, was ihm nicht schon bekannt wäre; und er selbst, in der entscheidenden Stunde seines Lebens, betete nicht um Gottes Willen zu ändern, obwohl er glaubte, daß er, wenn er nur wollte, es thun könnte. (Vergl. 26, 39. 53. 54.) Gebete in fremder, dem Betenden selbst nicht verständlicher Sprache, und auch die langen Litaneien kirchlicher Liturgien sind offenbar mit dem Worte Jesu unvereinbar. Denn er verbietet hier jedes Plappern, nicht blos das »Viel plappern,« und gewiß ahnte er nicht wie viel die Seinigen, auch in der protestantischen Kirche, in ihren Gebeten plappern würden.

Zu Vers 16—18. Die frommen Juden fasteten, nicht blos an dem im mosaischen Gesetz angeordneten Fasttage, am Versöhnungstage, sondern auch noch an mehreren andern, im Lauf der Zeit aufgekommenen, jährlich wiederkehrenden Fasttagen, in Erinnerung an die großen nationalen Trübsale ihres Volkes. Sie fasteten auch noch jede Woche, am zweiten und fünften Wochentage, also jeden Montag und jeden Donnerstag, ja noch bei andern Gelegenheiten, namentlich um ein in einem bösen Traum angekündigtes Unglück abzuwenden. Wer aber nach der von den strengen Schriftgelehrten empfohlenen Weise fastete, wusch sich weder den Körper, noch das Gesicht, und brachte kein Salböl auf sein Haupt, bekleidete auch seine Füße nicht, so daß jeder streng Fastende auf den ersten Blick den Leuten als solcher erschien. Jesus verwirft, weder hier noch sonst wo, das Fasten. Er scheint es sogar gelegentlich empfohlen, und im Verborgenen selbst geübt zu haben. Doch hielt er seine Jünger nicht besonders dazu an, und fastete selbst wahrscheinlich nicht mit pharisäischer Regelmäßigkeit. (Vergl. Cap. 9, 14—15. 11, 19. Marc. 9, 29.) Aber gleichviel ob und wie oft der Jünger Jesu fastet, sein Fasten, wie sein Gebet, wie sein Almosen, soll den Menschen verborgen bleiben. Vor den Leuten soll er, auch wenn er fastet, eher als ein Weltkind, denn als ein Büßender erscheinen. Die Leute sollen meinen, wenn sie wollen, daß er sich zu einem frohen Gastmahl geschmückt hat, daß er »ein Schlemmer sei und ein Weintrinker,« wie der Meister.

Der Schluß.

Seine belehrende Rede schließt Jesus mit drei kräftig ermahnenden Bildern. Die Farben dazu, besonders zum ersten und letzten, mag er dem Alten Testament entliehen haben. Vergl. Psalm 1, 6. 37, 34. Jerem. 21, 8. Jesaia 30, 12—14. Hesek. 13, 11—16. Auch Sirach 21, 11. 32, 22.

Besonders beachtenswerth ist hier der in der christlichen Kirche jedenfalls nicht genug beachtete Grundsatz, daß weder religiöse Be-

geisterung, (»Weissagen«) noch Wunderthaten[1]), noch Verehrung Jesu die von Gott geforderte Tugend ersetzen können, daß diese allein zur Theilnahme am Reiche berechtigt, als dessen König Jesus sich hier zu erkennen gibt.

VII, 28—29.

Er lehrte nicht wie ihre Schriftgelehrten, obwohl seine Lehre, dem Inhalt und der Form nach, mit der Lehre der besten Schriftgelehrten eine große Aehnlichkeit hatte; aber im Worte Jesu wehete ein neuer, eigenthümlicher Geist, dessen unwiderstehliche Kraft jeder Empfängliche unmittelbar fühlen mußte. Daß dieser Rabbi wahrhaft berufen und auserwählt sei, daß er von Gott die Gewalt zu lehren empfangen hatte[2]), das erkannte jeder freie und fromme Laie sofort mit vollkommener Klarheit.

Der Bergpredigt eingefügte Redestücke und Sprüche.

V, 10—12.

Die Verfolgten, von denen im Vers 11 die Rede ist, sind andere, als die in Vers 10 selig gepriesenen. Im Vers 10 sind es Israeliten, die wegen ihrer treuen Beobachtung des Gesetzes, wegen ihrer jüdischen Eigenart, von antisemitischen Heiden verachtet und verfolgt werden. Im Vers 11 sind es Jünger Jesu, die von ihren eignen Volksgenossen, wegen ihrer Stellung zu Jesu in späterer Zeit gelästert und verleumdet werden. Jesus tröstet sie gleichsam weissagend, indem er sie zu dem Geschlecht der Propheten rechnet und ihnen einen großen himmlischen Lohn in Aussicht stellt.

Vers 13.

Das Salz der Erde ist das jüdische Volk. Seine Bestimmung,

---

1) Auf solche weist das von Luther mit »Thaten« ungenau übersetzte griechische Wort ganz unzweideutig hin.

2) Das bedeuten eigentlich die Worte, die Luther einfach mit: »er lehrte gewaltig« übersetzt hat.

wie die Propheten sie ihm enthüllt hatten, war, die Welt vor Fäulniß zu bewahren, mit wahrer Gottes-Erkenntniß zu durchdringen. Das Salz aber war »dumm,« fade geworden, hatte seine salzende Kraft verloren. Wenigstens schien es nahe daran, so zu werden. Deßhalb warnt Jesus sein Volk vor dem Schicksal, das, in diesem Falle, unaufhaltsam es treffen würde. Er sieht es jetzt schon, wie manche Propheten es gesehen haben, zerstreut unter allen Völkern und überall verachtet. (Vergl. u. A. V. Mos. 4, 27 ff., I. Kön. 8, 46 ff., Hesek. 11, 16. 12, 15.)

Vers 14—16.

Auch diesen Spruch richtet Jesus nicht blos an seine Jünger, sondern an das ganze jüdische Volk. Israel will er an seinen hohen Beruf erinnern und es auffordern, sich dieses Berufs würdig zu erweisen. Vergl. Jesaia 2, 2—5. Vielleicht auch will er sagen, daß die wahre Religion, Gottes schönstes Licht, nicht bestimmt sei, unter dem Scheffel unnützer Ritualien verborgen zu bleiben.

Vers 23—24.

Hier denkt Jesus noch nicht daran, die Opfer abzuschaffen. Doch hat er schon erkannt, daß der Mensch auch ohne Opfer sich mit Gott versöhnen kann. Opfern soll er, nicht um sich mit Gott zu versöhnen, sondern weil er versöhnt ist. Und zu dieser Versöhnung gelangt er, indem er sich mit seinem Mitmenschen versöhnt. Vergl. 6, 12—14.

Vers 25—26.

Dieser Spruch ist, in einer etwas räthselhaften Form, eine Warnung, sich vor Processen zu hüten. Fast könnte man meinen, vor Gericht verlören immer beide Theile: Wer vor den Richter kommt, kommt auch in's Gefängniß und bleibt darin, bis er seine ganze Schuld gebüßt hat. Doch zielt der Spruch vielleicht blos auf den unrechtmäßig Streitenden, auf den Schuldner, der nicht

bezahlen will. Eine Warnung vor dem Fegfeuer hier zu sehen ist kaum möglich. Denn Jesus spricht sonst nirgends, oder nur, Luc. 12, 47—48, von einer zeitweiligen Bestrafung nach dem Tode; und auch hätte er Gott oder das Gewissen schwerlich unter dem Bilde eines Widersachers dargestellt, mit dem wir uns, während wir auf dem Wege sind, aussöhnen sollen.

Vers 29—30.

»Aergern« bedeutet hier wie überall in Luther's Bibelübersetzung arg machen, zur Sünde verleiten. Es ist eine etwas freie Uebersetzung eines griechischen Ausdrucks, der, in seiner ursprünglichen Bedeutung, auf das Stellholz hinweist, womit in einer Falle ein Thier gefangen wird. Kann aber »das rechte Auge oder die rechte Hand« uns zur Falle werden, uns zur Sünde reizen? Vom Auge läßt sich dies vielleicht behaupten, besonders wenn man bei diesem Ausspruch an den im Vers 28 verbotenen Blick denken will; aber »die rechte Hand« kann selbst beim Diebstahl oder beim Mord nicht als der Ausgangspunkt der Sünde angesehen werden, geschweige denn bei Sünden der Unkeuschheit. Und selbst wenn man dem Auge und der Hand den ersten Antrieb zur Sünde zuschreiben wollte, begriffe man nicht, warum das rechte Auge und die rechte Hand hier als besonders gefährlich genannt werden könnten. Auch glauben wir nicht, daß Jesus den Zustand des Menschen nach dem Tode so körperlich sich vorgestellt habe, wie er es hätte thun müssen, wenn er diesen Ausspruch im buchstäblichen Sinn genommen wissen wollte. Allerdings schildert er gewöhnlich die Freuden und Leiden der Unterwelt unter den in der Volkssprache ihm gebotenen Bildern: jene, als eine ewige Mahlzeit; diese als Finsterniß, Feuer, Wurm, Zähneknirschen und Heulen, doch sagt er einmal, indem er offenbar seine eigenste Meinung ausspricht, daß die Auferstandenen sein werden, »wie die Engel Gottes im Himmel,« und erklärt ganz unzweideutig, daß er sich den Körper der Engel jedenfalls nicht als einen fleischlichen dachte. (Vergl. Luc. 20, 35—36.) So scheint denn

die buchstäbliche Auffassung dieses Ausspruchs unzulässig. Doch muß man sich hüten die Umrisse des hier gebrauchten Bildes gänzlich zu verwischen, und wer jemals, wie der jugendliche Origenes, diesen Spruch mit dem Cap. 19, Vers 12 aufbewahrten in Verbindung gebracht und nach letzterem gehandelt hat, von dem kann man nicht behaupten, daß er mit der hier sich aussprechenden Gesinnung in Widerspruch gewesen sei. Im Allgemeinen kann man wohl annehmen, Jesus wolle hier sagen: »der Uebel größtes sei die Schuld« und der Mensch solle kein Opfer scheuen, so schmerzlich es auch sein möge, um der Sünde, ja um den ersten Regungen der Sünde sich zu entreißen; doch bleibt bei dieser Uebersetzung in's Abendländische ein irrationeller, aber nicht unbedeutender Rest des Originals unübersetzt: die heftige, leidenschaftliche Energie des Abscheues vor dem Bösen.

Vers 31—32.

Nach dem mosaischen Gesetz hatte der Mann das Recht, sein Weib zu entlassen, »wenn sie nicht Gunst fand in seinen Augen, weil er an ihr etwas Häßliches fand.« Doch mußte er ihr einen Scheidebrief geben, wodurch er ihr die Erlaubniß gab, sich wieder zu verheirathen. (Vergl. V. Mos. 24, 1ff.) Ueber den genauen Sinn dieses Gesetzes, namentlich über die Bedeutung der Worte: »etwas Häßliches« waren die Rabbinen, zur Zeit Jesu und schon vor ihm, nicht einig. Manche gingen so weit, daß sie dem Mann das Recht gaben, sein Weib zu entlassen, wenn es ihm die Speisen schlecht zubereitete. So Hillel's Schule. Rabbi Schammai aber und manche Andere meinten, »das Häßliche,« von dem hier die Rede ist, sei Ehebruch oder voreheliche Unzucht. Auf die Seite dieses strengen Gesetzeslehrers stellt sich Jesus, und erklärt jede anders motivirte Ehescheidung für unzulässig, und wenn sie geschehen ist, für nichtig. Ein Blatt Papier, gleichviel was darauf geschrieben ist, kann das von Gott geknüpfte Band der Ehe nicht lösen, und ein Eheweib, auch wenn es einen Scheidebrief bekommen hat, bleibt

das rechtmäßige Weib seines Ehemanns. So lange ihr Mann lebt, kann niemand, ohne ein Ehebrecher zu werden, sie zum Weibe nehmen. Und der Mann, der ihr im Scheidebrief die Erlaubniß gegeben hat, sich wieder zu verheirathen, hat ihr die Erlaubniß gegeben zum Ehebruch. Die Ehe ist unauflöslich. Nur wenn das Weib frevelhaft sie bricht, kann der Mann sie als thatsächlich aufgehoben betrachten und sein Weib entlassen. Ob sie in diesem Falle sich wieder verheirathen dürfe, untersucht Jesus weder hier noch sonstwo. Dieser Fall lag jenseits seines Wirkungskreises, außerhalb seines Reiches. Auch wollte er mit diesem Ausspruch, obwohl er ihn gelegentlich wiederholte, (vergl. 19, 3ff.) kein förmliches Gesetz aufstellen.

Uebrigens ist noch zu beachten, daß Lucas und Marcus diesen Ausspruch in einer wesentlich andern Form uns aufbewahrt haben. Sie haben nämlich beide die hier so wichtigen Worte: »es sei denn um Ehebruch« weggelassen. (Vergl. Luc. 16, 18 und Marc. 10, 11—12.) Nun ist beides denkbar: entweder daß Jesus selbst diese Worte nicht gesprochen, und daß Matthäus oder die von ihm befolgte Ueberlieferung sie dem ursprünglichen Worte Jesu beigefügt habe, oder auch, daß Jesus sie ursprünglich gesprochen, daß aber Lucas und Marcus sie weggelassen haben, vielleicht um gewiße daraus hervorgehende, für den hier gegebenen Grundsatz sehr gefährliche Consequenzen von vornherein abzuschneiden. Denn sehr nahe liegt der Gedanke, daß ein Weib noch anders, aber ebenso wirksam und vollständig als durch Ehebruch, die Ehe auflösen könne; z. B., durch einen auf ihren Mann oder ihre Kinder gerichteten Mordversuch oder durch irgend ein den Mann entehrendes Verbrechen. Auch kann die eheliche Gemeinschaft von Gott selbst, der sie gestiftet hat, aufgehoben werden, nicht blos durch den Tod, sondern auch durch unheilbare körperliche oder geistige Krankheiten und es fragt sich, ob in allen derartigen Fällen, die von Jesus hier zugegebene Ausnahme nicht zur Geltung komme, ob hier nicht das paulinische Wort angewandt werden dürfe: »Es ist der Bruder oder die Schwester nicht gefangen, (eigentlich »nicht geknechtet«) in solchen Fällen?«

I. Cor. 7, 15. »Die Schwester, nicht blos der Bruder.« Denn das Weib, das Jesus hier, vielleicht weil er zu Männern und für Männer spricht, gar nicht berücksichtigt, hat in dieser Sache dieselben Rechte als der Mann, sonst wäre ja die Ehe dem Verhältniß zwischen dem Sklavenbesitzer und dem Sklaven durchaus ähnlich — und also wesentlich auflösbar.

Vers 42.

Die buchstäblich genaue Befolgung dieses Rathes wäre auch dem Reichsten unmöglich und den Armen verderblich. Doch kann man daraus nicht schließen, daß Jesus, als er diesen Ausspruch that, nicht die Absicht gehabt habe, seine Zuhörer aufzufordern, so viel sie nur konnten, jedem Bittenden zu geben, und Jedem, der borgen will, zu leihen. Daß Jesus ein leidenschaftlicher Freund der Armen war, und daß er die Schattenseiten des Almosengebens nicht sah, geht aus vielen seiner klarsten und beredtesten Aussprüche unzweideutig hervor. Man vergl. u. A. Luc. 12, 16—21. 14, 12—14. 16, 1—13. 19—31. Doch wäre nicht unmöglich, daß dieser Spruch, der, vom Almosengeben und vom Geldleihen verstanden, schlechterdings nur in sehr beschränktem Maaß befolgt werden kann, ursprünglich auf etwas ganz anderes sich bezog, nämlich auf das Geben geistiger Gaben, das in sehr vielen Fällen ein Leihen ist oder ein Austausch.

VI, 9—13.

Mit Recht hebt der Evangelist die Kürze dieses Mustergebets hervor. Denn es enthält nur fünf Sprüche, nämlich eine Anrufung, drei Bitten (nicht sieben!) und ein Schlußwort.

In der Anrufung vergegenwärtigt sich der Betende beides, die Liebe und die Größe Gottes: seine Liebe, indem er ihn Vater nennt; seine Größe, indem er emporblickt zum Himmel, zum leuchtenden Thron der göttlichen Herrlichkeit. Nachdem er aber Gott genannt hat, preist er, nach jüdischer Sitte, seinen heiligen Namen. »Geheiligt,« in diesem Zusammenhang bedeutet so viel als »gepriesen.«

Die erste Bitte wird in zwei Sätzen ausgesprochen, doch wird in diesen zwei Sätzen offenbar nur eins und dasselbe verlangt. Denn Gottes Reich wird auf Erden gekommen sein sobald, — aber nicht eher, als Gottes Wille auf Erden wie im Himmel, durch die Menschen, wie durch die Engel vollbracht wird. Daß aber Gottes Reich auf Erden komme, das, und nicht irgend etwas anderes, soll die erste Bitte des wahren Israeliten sein. Vergl. 6, 33.

Zweitens darf und soll er auch um das tägliche Brot bitten für sich und für seine Brüder, an deren Bedürfnisse sein eigenes Bedürfniß ihn erinnert. »Das Brot,« das Nothwendige, nicht das Ueberflüssige, soll er verlangen, und zwar an jedem Tag nur für heute, ohne für den morgenden Tag zu sorgen[1]). Aber das Brot, obwohl es anscheinend durch das Zusammenwirken der Natur und des Menschen gemacht wird, soll er im vollen Ernst als eine Gabe Gottes ansehen. Sieht er Gott nicht in der Entstehung und Bereitung des Brotes, so wird er ihn schwerlich in irgend etwas anderem sehen. Denn »fürwahr der Herr ist ein verborgener Gott,« und nur dem Frommen, dem das Unsichtbare Schauenden, ist seine alle gute Gaben ausschüttende Hand offenbar.

In der dritten Bitte wünscht der Betende sich und seinen Brüdern, erlöst zu werden, nicht »vom Uebel,« wie Luther irrthümlich übersetzt hat, sondern »vom Bösen.« Das Böse aber denkt er sich entweder unpersönlich als die in ihm und in seiner Umgebung wirkende Sünde, oder persönlich, als den in der Sünde und durch sie herrschenden Teufel. Von dieser Macht will der Fromme befreit werden. Zur vollen Befreiung aber gehört zweierlei: die

---

1) Das griechische Wort, das Luther im zweiten Vers mit »täglich« übersetzt hat, ist unklar. Nach einigen Schriftforschern bedeutet es: »für den morgenden Tag;« nach andern: »das überwesentliche,« nach andern: »das genügende;« nach andern: »unser gerechtsames Brot, unser Kindesbrot« (Rönsch und Hieronymus zusammentreffend). Letztere Erklärung ist wohl die wahrscheinlichste. Die erste brächte Jesus in Widerspruch mit sich selbst. Vergl. 6, 34. Jedenfalls ist hier von keinem »überwesentlichen,« geistlichen Brot die Rede. Solche Allegorie wäre in diesem volksthümlichen, kindlichen Gebet ein Mißklang.

Tilgung der früheren Sünden und die Bewahrung vor künftigen. Zwar können die früheren Sünden nicht vernichtet, geschweige denn gut gemacht werden. Die Schulden, die der Mensch Gott gegenüber contrahirt hat, kann er nie und nimmermehr bezahlen. Deßhalb bittet er auch um gnädige Erlassung seiner Schulden. Und sie wird ihm zu Theil, wenn er seinen Mitmenschen ihre Schulden vergibt. Mit dem Versöhnlichen ist Gott versöhnt. Aber auch nach der Versöhnung bleibt dem Sünder die Erinnerung an seine Sünden, das Gefühl seiner Schwäche und eine heilsame Furcht vor jeder Versuchung, die ihn wieder zu Sünden verleiten könnte.

Die Schlußworte enthalten, nach jüdischer Sitte, eine Lobpreisung Gottes. Sie erinnern an Daniel 5, 18 und bedeuten demnach: »Dir gehört das Reich der Welt, um dessen Gründung wir dich zuerst und hauptsächlich gebeten haben.«

Merkwürdiger Weise fehlen diese Schlußworte, nicht blos in der von Lucas gegebenen Recension des »Vater Unser,« (Luc. 11, 2ff.) sondern auch in den ältesten und besten Handschriften des Matthäus. Möglich wäre es allerdings, daß sie ursprünglich nicht von Jesus herrührten, sondern von der betenden Gemeinde hinzugefügt worden wären. Doch ist nicht leicht denkbar, daß Jesus, der Sitte zuwider, sein Mustergebet ohne Schlußwort geschlossen, abgebrochen habe. Daß er so die Vorschriften der Alten aufgelöst habe ist um so weniger wahrscheinlich, als er im ganzen Wortlaut des Gebets sich diesen Vorschriften offenbar anschloß. Aus den Büchern der Juden haben Gfrörer und manche andere Forscher die Grundsätze entwickelt, nach welchen das »Vater Unser« zusammengesetzt ist. »Nicht nur sein Charakter,« sagt Gfrörer, »ist jüdisch, sondern auch die einzelnen Sätze, die in verschiedenen jüdischen Gebeten wiederkehren. Es mag sein, daß es schon ein vor Jesu Zeit verbreitetes Gebet war, vielleicht ward es aber damals erst aus früheren Gebeten zusammengezogen. Wenn übrigens die Theile desselben mit noch vorhandenen jüdischen Gebeten auf's Wort übereinstimmen, so habe ich das Ganze nirgends bei Juden gefunden,

wohl aber haben sie viele ähnliche Gebete ... Anklänge aus dem Vater Unser kehren überall wieder, aber die edle Einfachheit fehlt, wodurch sich das christliche Gebet auszeichnet. Der Rabbine, (»hierin andern Leuten gleich,«) kann meistens seine geschwätzige Zunge nicht bezähmen und entstellt durch Wiederholungen und Wortschwall[1].«

VI, 14—15.

Daß Gott dem Nicht-Vergebenden nicht vergibt wird hier und noch stärker in einem Gleichniß, das wir später finden werden, (Cap. 18, 23 ff.) in volksthümlicher Sprache beinahe als eine rachsüchtige Vergeltung Gottes dargestellt. Es ist aber eine in der Natur des menschlichen Geistes begründete Nothwendigkeit. Dem Gemüth des Unversöhnlichen ist Gottes Gnade verborgen; für ihn leuchtet sie vergeblich, wie die Sonne für den Blinden.

VI, 19—21.

Von »Schätzen, die der Rost frißt« ist im Texte nicht die Rede, sondern von solchen, die »Motte und Fraß verderben,« wie De Wette buchstäblich genau übersetzt. Schätze, die der Rost angreift, sammelt man gewiß sehr selten; wohl aber solche, die von Motten oder von Würmern und Schimmel verdorben werden, Vorräthe von Kleidern und Speisen. Der wahre Israelit aber soll, indem er Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit übt, sich »Vorräthe im Himmel,« Vorräthe bei Gott anlegen, der jede dem Armen gegebene Gabe als ein ihm geliehenes Gut betrachtet und reichlich verzinset. Doch nicht blos in der Zukunft empfängt der Wohlthätige seinen Lohn. Jetzt schon, indem er im Hinblick auf den himmlischen Vater Gutes thut, erhebt er sein Herz gen Himmel und versetzt es in's Land des Friedens. (Vergl. Sirach 29, 12—17. Sprüche 19, 17.)

---

[1]) Das Jahrhundert des Heils, 2. Abth., Seite 149 und 150.

Vers 22—23.

Wahrscheinlich wurde dieses Wort in einem seine Anwendung andeutenden Zusammenhang gesprochen, als eine Ermahnung, die Reinheit und Gesundheit des inneren Auges ebenso sorgfältig, wie den Augapfel zu hüten. Wie das körperliche Auge, wenn es »einfältig,« d. h. rein ist, den ganzen Leib des Menschen des Lichtes theilhaft macht; wie es, wenn es ein »Schalk,« d. h. ein schlechter Diener ist, den ganzen Leib im Finstern läßt, so auch »das Licht in uns,« die Vernunft. Wenn sie rein, durch keine Leidenschaft und keine Selbsttäuschung getrübt ist, so erleuchtet und durchleuchtet sie der helle Glanz der Wahrheit. Ist sie aber getrübt, so läßt sie alle übrigen Kräfte, das ganze Wesen des Menschen, im Finstern. Mit der bekannten Theorie vom »Sacrificio dell' intelletto,« auch in ihrer milderen Form vom »Gefangennehmen der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens« ist dieser Spruch nicht vereinbar. Nach Jesu Anschauung ist der Glaube vernünftig und die Vernunft gläubig.

Uebrigens scheint unser Evangelist, indem er dieses Wort zwischen zwei gegen Habsucht gerichtete Sprüche stellt, das »böse Auge[1]« in einem engeren, durch den rabbinischen Sprachgebrauch gerechtfertigten Sinn genommen zu haben, als Bild des Geizes, vor dem man sich, als vor der Quelle alles Bösen, zu hüten habe. An dieser Auslegung des Spruches ist jedenfalls das wahr, daß der Geiz, wie andere Leidenschaften auch, das Auge des Geistes trübt. Aber schwerlich hätte Jesus das leibliche Auge, seine den ganzen Leib erleuchtende Thätigkeit, so sorgfältig und so schön ausgemalt, wenn er »das böse Auge,« nur als ein Synonym von Geiz hätte gebrauchen wollen. Jedenfalls kann man für die Richtigkeit der zuerst gegebenen Auslegung sich auf Lucas berufen, der denselben

[1]) So lautet eigentlich der Text.

Spruch vollständiger, wahrscheinlich auch besser aufbewahrt und in einen auf die Erkenntniß der Wahrheit klar hinweisenden Zusammenhang gestellt hat. (Vergl. Luc. 11, 33—36.)

Vers 24.

Mehreren Herrn zu dienen ist nicht durchaus und überall, sondern nur da unmöglich, wo die verschiedenen Herrn unvereinbare Dienste fordern, oder auch jeder für sich die ganze Zeit und Kraft des Dienenden beanspruchen. So aber verhält es sich mit Gott und Mamon, d. h. mit Gott und dem personificirten Reichthum. Wer dem Mamon dient, des Mamon Sklave wird, der kann nicht Gottes Diener sein. Denn was Mamon gebietet, verbietet Gott, und was Mamon verbietet, das gebietet Gott. Auch wollen beide, ein jeder für sich, den ganzen Menschen haben. Deßhalb kann der Habsüchtige kein frommer Mensch sein.

VI, 25—34.

Dieses herrliche Redestück, wahrscheinlich der Schluß einer längeren Rede, muß man so auffassen, wie es gesprochen worden ist: mit dichterischem Geist, fast als eine Ode, jedenfalls nicht als Paragraph eines Katechismus. Jesus spricht hier offenbar zu armen, für Nahrung und Kleidung mit bitterem Ernst sorgenden Leuten. Ihnen will er, nicht eine Theorie über Arbeit und Sparsamkeit vortragen, sondern ein Lied aus dem höheren Chor zur Erquickung vorsingen. Ihren müden Geist will er, wenigstens für eine Stunde, dem Staub der Erde entreißen, und in reiner Himmelsluft baden. Und was er so wollte, das ist ihm auch wunderbar gelungen, nicht blos für seine unmittelbaren Zuhörer, sondern für Millionen andere.

Denen aber, die arbeiten und sparen konnten und wollten, hatte er, in dieser Rede jedenfalls, nichts zu sagen. Ueberhaupt hatte er ihnen wenig oder nichts zu sagen. Auch sie gehörten zu den »Ge-

sunden, die des Arztes nicht bedurften.« Die Arbeit zu würdigen, die Sparsamkeit zu empfehlen, das war seines Amtes nicht. Er hatte das nach seiner Ueberzeugung nahe Himmelreich zu verkündigen, und die Menschen aufzufordern, vor Allem und über Alles darnach zu trachten. Im Himmelreich sollte ihnen dann alles übrige ohne Arbeit zu Theil werden und ohne mühsame Sparsamkeit unverlierbar erhalten bleiben.

Ueber das Einzelne ist noch einiges zu bemerken:

Zu Vers 25. Jesus nimmt als gewiß an, daß Gott, nachdem er das Größere, Werthvollere, das Leben und den Leib, gegeben hat, uns das Geringere, Speise und Kleidung, nicht versagen wird.

Zu Vers 27. Das Wort »Länge« kann auch bedeuten Lebenslänge. So verstanden paßt es besser in den Zusammenhang. Die Elle wäre dann gleichsam ein Zeitmaß.

Zu Vers 28—29. Daß Jesus die Feldblumen schöner findet als Salomo's Prachtkleider ist ein Zeichen seines zarten, eher hellenischen als semitischen, Geschmacks.

Zu Vers 32. Die Heiden werden hier vom jüdischen Gesichtspunkt aus betrachtet und beurtheilt: Sie streben nur nach irdischen Dingen, was auch ganz in der Ordnung ist, da sie den wahren Gott nicht kennen. Der Jude aber, der Gott als seinen himmlischen Vater kennt, soll anders gesinnt sein.

Zu Vers 33. Genauer und klarer wäre die Uebersetzung »nach Gottes Reich und Gerechtigkeit.«

Zu Vers 34. Es spricht sich hier ein tiefes Mitgefühl aus mit den unter der Last der täglichen Sorgen seufzenden Armen.

VII, 1—5.

Die Lilien auf dem Felde, die heute blühen und morgen in den Ofen geworfen werden, sind, trotz ihrer Schönheit nichts anderes als Unkraut. Deßhalb konnten sie auch an das Gleichniß vom

Unkraut im Acker, worin man vor allem eine Ermahnung sah, nicht zu richten, erinnern. (Vergl. 13, 24—30 und 37—43.) Auch ist der griechische Name dieser Lilien, seinem Laute nach, verwandt mit dem griechischen Zeitwort richten. So kam unser Evangelist dazu, die drei in diesen Versen enthaltenen Sprüche mit dem unmittelbar vorangehenden Redestück, zu welchem sie logisch nicht gehören, zu verbinden. Lucas hat sie in einen andern etwas besseren Zusammenhang gebracht. Auch hat er die zwei ersten etwas vollständiger, wahrscheinlich auch besser, erhalten. (Vergl. Luc. 6, 37—38. 41—42.) In diesen drei Sprüchen will Jesus seinen Zuhörern nicht rathen, ihre Mitmenschen nicht zu beurtheilen, sich keine Meinung über andere Menschen zu bilden. Ein solcher Rath hätte ihn in Widerspruch gebracht nicht blos mit den unabweislichen Forderungen des praktischen Lebens und den gesundesten Trieben der Vernunft, sondern auch mit mancher andern von ihm selbst gesprochenen Ermahnung und mit seiner eignen Praxis. (Vergl. unter andern Stellen, 6, 6. 7, 15—20 und die antipharisäische Rede im Cap. 23.) Nicht das einfache, mit dem Bewußtsein unsrer Beschränktheit, unsrer Kurzsichtigkeit, und mit dem Gefühl unsrer eignen moralischen Gebrechen verbundene Urtheilen, sondern das richterliche, anmaßende, aus dem Wahn einer eingebildeten Unfehlbarkeit hervorgehende und die eigne Sündhaftigkeit übersehende Urtheilen, mißbilligt Jesus. Im sprüchwörtlich gewordenen mit großer satirischer Kraft gezeichneten Bild vom Splitterrichter geißelt er diese Unart mit einer Schärfe, die wohl beweist, daß ihm die in manchen christlichen Kreisen beliebte Kunst der Bemäntelung und des Vertuschens fern lag.

VII, 6.

Indem unser Evangelist diesen starken Ausspruch hierher stellt, scheint er selbst vor einer einseitigen ängstlichen Befolgung der vorigen Ermahnung warnen zu wollen. Gewisse Menschen soll der Jünger Jesu als »Hunde und Säue« ansehen. Es fragt sich aber,

welche Menschen? Schwerlich die Heiden, obwohl ein anderer Ausspruch Jesu diese Auffassung zu begünstigen scheint. (Vergl. 15, 22—26.) Doch ist es wahrscheinlich, und im rabbinischen Sprachgebrauch begründet, daß Jesus hier, ganz im Allgemeinen, offenbar unwürdige und für die Wahrheit unempfängliche Menschen im Sinne hatte. Ihnen soll man seine tiefsten Erkenntnisse und seine zartesten Gefühle nicht vor den Kopf werfen. Damit würde man das Heilige ohne Nutzen entweihen und sich selbst mancher Gefahr aussetzen.

Zu bemerken ist vielleicht auch, daß Jesus, hier und in andern Sprüchen, die zu seiner Zeit und in seiner Umgebung herrschende Geringschätzung des Hundes theilte. Dieses Thier, das übrigens auch zu den gesetzlich »unreinen« gehörte, war ihm nicht weniger abscheulich als das Schwein. Allerdings kannte er kaum andere als wild umherlaufende, verwahrloste Hunde; aber auch für die im Hause erzogenen »Hündlein« hatte er keine Zärtlichkeit übrig, und wahrscheinlich hätte er keine besondere Freude gehabt an der Liebe, die man in neuerer Zeit, an diese Thiere verschwendet. Ihre unschönen Eigenschaften, ihre Schamlosigkeit und ihre kriechende Niederträchtigkeit hätten ihm den Genuß ihrer Treue verdorben.

VII, 7—11.

Zur Verbindung dieses Spruches mit dem Vorangehenden hat unsren Evangelisten vielleicht ein besonders demüthiges Gefühl veranlaßt: Wenn jemand, so scheint er gedacht zu haben, sich selbst als ein der göttlichen Gnade unwürdiger Mensch erschiene, gleichsam als ein unreiner Hund, so verliere er doch den Muth nicht. Nein! bitten soll er, suchen und anklopfen bis Gott ihm seine verschlossene Thüre öffnet und ihn zu sich einläßt. (Vergl. 15, 22—28.) Gott ist dennoch sein Vater und kann ihm, so wenig als irgend ein Vater, seinen Kindern gute Gaben versagen. In ihrer eignen väterlichen Liebe sollen die Menschen ein Bild finden und ein Pfand der göttlichen Liebe. Sie kann nicht geringer sein, als die unsrige, und

wenn wir von Gott Gutes erbitten, gibt er es uns, nur darf unser Bitten nicht blos in Worten bestehen. Es muß ein Suchen, ein beharrliches Anklopfen sein.

VII, 12.

Zwischen diesem Spruch und dem unmittelbar vorangehenden hat unser Evangelist wahrscheinlich einen tief begründeten Zusammenhang gesehen, den er durch die Zusammenstellung beider andeuten wollte. Beide Sprüche nämlich verhalten sich zu einander, wie die zwei größten Gebote des Gesetzes. (Vergl. 22, 37—40.) Sie geben in kürzester Form ein Compendium, jener der Religionslehre, dieser, der Sittenlehre. Aus dem eignen Herzen und der eignen Lebenserfahrung kann der Mensch, auch ohne biblische Gelehrsamkeit, Gott, seine Mitmenschen, und die rechte Weise mit Gott und mit den Menschen zu verkehren, erkennen.

Bekanntlich hatte Rabbi Hillel, schon vor Jesus, alle Gebote des Gesetzes in einen gleichartigen Spruch zusammengefaßt. »Was Dir verhaßt ist, das thue Deinem Nächsten auch nicht[1]),« und von allen Geboten, — es gibt deren nach rabbinischer Zählung 613, — sagte er, daß sie nur die Erklärung dieses einfachen Grundsatzes seien. So ähnlich aber dieses Wort Hillel's dem Worte Jesu auch sein mag, so darf man doch nicht übersehen, daß Hillel bei der reinen Negativität, bei einem bloßen Verbot stehen bleibt, eigentlich nur sagt, was der Mensch nicht thun soll. Jesus stellt einen positiven Grundsatz auf, wonach der Mensch handeln soll. Ob nun, und wie dieser Grundsatz in das regelrecht construirte Lehrgebäude einer wissenschaftlichen Sittenlehre sich einfügen lasse, kommt hier nicht in Betracht. Für den Privatgebrauch des Laien ist er jeden-

1) Vergl. auch in dem, wahrscheinlich vor Hillel's Zeit schon geschriebenen Buch Tobia einen ähnlichen Spruch. IV, 16. Homer, Hesiod, Aristoteles und andre Hellenen hatten Jahrhunderte vor Hillel ähnliches gesagt, und undenkbar ist es nicht, daß ein Echo ihres Wortes in die Schulen Israels gekommen sei. Geflügelte Worte sind zollfrei.

falls, wenn auch nicht überall anwendbar, so doch von unschätzbarem Werth.

VII, 15.

Daß unser Evangelist diesen Spruch hierher, nach Vers 13—14, gestellt hat, erklärt sich vielleicht am einfachsten, wenn man annimmt, daß er »die falschen Propheten« als eine Haupturſache ansah, warum so viele den Weg des Heils nicht finden. Merkwürdig ist der Argwohn, womit Jesus die glatten, frommen Formen ansieht: Schafpelze sind's, unter welchen reißende Wölfe sich verbergen, einfältige Schafe zu täuschen. Wie verletzend mußte dieser Spruch sein für manchen hochehrwürdigen Rabbi! Frech und unfromm, im besten Fall, sehr unvorsichtig mußte ihnen der junge Mann, der galiläische Rabbi erscheinen, der vor allem Volk so zu sprechen, sich erkühnte.

VII, 16—20.

Wie aber und woran die falschen Propheten zu erkennen seien, das lehrte Jesus, — wohl nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem vorigen, einem ganz andern Bilderkreis entlehnten Spruch, sondern bei einer andern Gelegenheit, indem er, wahrscheinlich in etwas kürzerer Form die in diesen fünf Versen enthaltene Anweisung gab: An ihren Früchten, d. h. an ihren Werken erkennt man sie am sichersten. Sie erkennt man so, nicht aber die Wahrheit oder Unwahrheit ihrer Lehre. Denn auch die Verkündiger des Irrthums können gute Werke thun, und die Vertreter der Wahrheit, böse. Die Lehre muß an und für sich geprüft werden. Das gesunde reine Auge erkennt und unterscheidet sie ohne weitere Hülfe, indem es sich vom Licht erleuchten läßt. Den Menschen aber kann der Mensch, so weit er ihn zu erkennen braucht, nur aus seinen Werken erkennen. Hier aber und auch in dem vorigen Spruch, handelt es sich nicht darum, Irrthum von Wahrheit, sondern »falsche Propheten und Frömmler« von wahren Frommen zu unterscheiden.

VIII, 1—4.

Daß nie und nirgends ein Aussätziger in solcher Weise, plötzlich, und durch eine bloße Berührung, geheilt worden ist, braucht und soll hier nicht bewiesen werden. Für uns ist diese Erzählung offenbar eine religiöse, allegorische Dichtung. Ihre Bedeutung aber erhellt aus dem Zusammenhang, in welchen unser Evangelist sie mit der Bergpredigt gebracht hat. Zu dem Grundgedanken dieser Rede, daß »Jesus nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen,« verhält sie sich wie ein illustrirendes Bild. Dem geheilten Aussätzigen befiehlt Jesus, die Vorschrift Mose's zu beobachten, dem Priester sich zu zeigen und das ordnungsmäßige Opfer zu bringen. Die Vorschrift des Gesetzes, wie sie III. Mos. 14 geschrieben steht, war nicht blos für die Gesundheit des Volkes ein sehr zweckmäßiger Schutz, sie war auch für den geheilten Aussätzigen, durch die Ceremonien, die sie anordnete, besonders sinn- und lehrreich. Der Geheilte sollte, nicht blos gebadet und neu gekleidet werden, es sollten ihm auch, Hand, Fuß, Ohr und Haupt besonders entsündigt, gesalbt werden. So wurde ihm in allgemein verständlicher, ergreifender Sprache gesagt, daß er in neuer Weise handeln und wandeln, den göttlichen Geboten gehorchen und sich der göttlichen Barmherzigkeit freuen solle. Auch in dem Opfer der zwei Vögel, wovon der eine getödtet, der andere freigelassen wurde, war eine Hinweisung gegeben auf die durch den Tod des sündigen Wesens bedingte Befreiung. Bedenkt man den materiellen, sowohl als den moralischen Nutzen und die Schönheit dieses und mancher andern Gesetze, so begreift man wohl, wie Jesus, wo nicht immer, so doch im Allgemeinen, kein Jota und kein Strichlein daran ändern wollte.

Doch nicht blos der pietätsvolle Conservatismus Jesu, auch seine Ueberlegenheit dem Gesetze gegenüber, soll hier veranschaulicht werden. Das Gesetz nämlich konnte wohl den Aussatz constatiren,

den Aussätzigen gewissermaßen bewachen und die Gesunden gewissermaßen vor den Aussätzigen schützen, doch den Aussatz konnte es weder verhüten noch heilen. Mit andern Worten: Das Gesetz wirkte Erkenntniß der Sünde, behielt die Sünder unter strenger Zucht und schützte die Menschen gewissermaßen vor der Ansteckung und den Ausbrüchen der Sünde. Es war »der Zuchtmeister der unmündigen Menschheit, bis Christus kam.« (Gal. 3, 24.) Christus aber heilte den Aussatz der Sünde, durch sein Wort, durch das liebevolle Ausstrecken seiner Hand, und wie er zu diesem Aussätzigen sprach: »Ich will es, werde rein!« so sprach er sein Lebenlang, und sterbend noch mit ausgestreckten Armen am Kreuze; so spricht er jetzt noch zu Allen nach Reinheit sich sehnenden Unreinen, die seine Stimme hören.

VIII, 5—13.

Nachdem Jesus den Aussätzigen, einen Vertreter seiner jüdischen unmittelbaren Zuhörer geheilt hat, heilt er — in dieser allegorischen Erzählung, — ohne mit ihm persönlich in Berührung zu kommen, aus der Ferne, den Sklaven des Hauptmanns, einen auf die Zukunft hinweisenden Repräsentanten der meistens aus armen Sklaven bestehenden paulinischen Christengemeinden. Er heilt den Sklaven und spricht ein Wort der Verheißung über den gläubigen und seinen Glauben durch Liebe bethätigenden Herrn. Dieses Wort ist zugleich, in sinniger Form, ein Wort der Anerkennung, des Lobes, das Jesus sicher ausgesprochen hätte, wenn er den Glauben und das Leben der besseren Heiden, wie sie damals und in früheren Zeiten waren, wie sie später in den heidenchristlichen Gemeinden sich ausbildeten, mit eignen Augen gesehen hätte. Daß aber »die Kinder des Reichs,« die durch ihre Geburt schon dem Reich anscheinend zugehörenden Israeliten, hinter den Heiden zurückbleiben würden, das weissagt hier Jesus zur Warnung und Ermahnung seiner jüdischen Zuhörer, in einem durchaus ächt klingenden Spruch.

VIII, 14—15.

Petrus wurde später das Haupt der judenchristlichen Gemeinde, und von dieser konnte man wohl in fromm dichterischer Sprache sagen, oder andeuten, daß sie sein Weib sei. Dann aber war das jüdische Volk, aus welchem die judenchristliche Gemeide hervorgegangen, die Schwiegermutter des Petrus. Und sie ist es, die Jesus, als er wiederkommt, krank findet, heftig fiebernd, und er heilt sie, macht sie fähig und willig, ihm und den Seinigen zu dienen. So wird uns denn hier ein schönes Miniaturbild gegeben zu der die religiöse Zukunft Israels schildernden Weissagung des Römerbriefes. (Röm. 9—11.)

VIII, 16—18.

Nach der künftigen Bekehrung Israels soll, wie Paulus weissagt, auch in den noch erstorbenen Theilen der Heidenwelt eine große Auferstehung stattfinden. (Röm. 11, 15.) Die wird uns hier geschildert in der Abends geschehenen Befreiung vieler Besessenen und »aller Kranken,« (nicht »allerlei«).

Demnach hätten wir in dieser kurzen Darstellung den Abschluß der ganzen, so zu sagen, in vier Acten sich entwickelnden Erlösungs-Thätigkeit Jesu: 1. reinigt er den aussätzigen Zuhörer seiner Bergpredigt, d. h. die Juden, die sein Wort gläubig aufnahmen, meistens »Zöllner und Sünder;« 2. heilt er den Sklaven des Hauptmanns, arme Heiden, aus der Ferne; 3. richtet er die fieberhaft darniederliegende Schwiegermutter des Petrus, das in seiner Aufregung dem Untergang zueilende Volk Israel wieder auf; und 4. verbreitet er am Abend desselben großen Tages Freiheit und Gesundheit überall, wo die Dämonen noch ihr Unwesen treiben. Dann aber will er zurücktreten, verschwinden jenseits des Meeres.

VIII, 19—22.

In dem Rahmen, worin sie uns hier und auch bei Lucas,

9, 57—60, gegeben werden, sind diese zwei Aussprüche Jesu unbegreiflich. Es ist kaum glaublich, daß Jesus, unter einem gastfreundlichen Volk lebend, nicht blos von Feinden, sondern auch von treuen Anhängern und Verehrern umgeben, jemals genöthigt gewesen wäre, auch nur eine Nacht obdachlos zuzubringen. Hat er es aber einigemal freiwillig gethan, so durfte er deßhalb nicht wehmüthig klagen, als ob er es immer thun müßte.

In Betreff des zweiten Ausspruchs, fragt man sich, ob denn Jesus dem trauernden Jünger irgend eine Arbeit aufzugeben hatte, die weniger einen Aufschub dulden konnte, als dieses, nach jüdischer Sitte, noch am selben Tag stattfindende Begräbniß. Hatte er aber diesem Jünger keine solche nothwendiger Weise sofort zu lösende Aufgabe zu geben, so begreift man schlechterdings nicht, wie er ihm die Erlaubniß verweigern konnte, seiner Pflicht als Sohn zu genügen. Uebrigens kann dieser Spruch, gleichviel unter welchen Umständen gesprochen, jedenfalls nicht buchstäblich verstanden werden. Denn »die Todten,« denen Jesus das Begraben der Todten überläßt, waren jedenfalls nicht im buchstäblichen, sondern in einem andern Sinne todt. Ist aber im ersten Theil des Spruchs von Todten in einem bildlichen Sinn die Rede, warum nicht auch im zweiten? Den geistig Todten, meint Jesus, soll man das Geschäft überlassen, »ihre Todten,« d. h. die Todten ihrer Art, zu begraben. Mit andern Worten: Den geistig Todten überlasse man die geistlosen Streitereien über vermeintlich religiöse Fragen, ihnen auch die liebloſen Skandalgeschichten, so werden »die Todten ihre Todten begraben,« aus der Welt schaffen.

Der erste Spruch aber ist wohl nichts anderes, nichts geringeres, als eine tief wehmüthige Klage Jesu über seine innere Einsamkeit. Er kannte keine Seele, die seine Seele hätte fassen können, kein Herz, dem er sein Herz hätte rückhaltslos öffnen dürfen. Seine schönsten Perlen mußte er verbergen, wenn er sie nicht verschwenden wollte, wie er diese Klage verschwendet hat. Andere — schlaue Füchse und flatterhafte Vögel, fanden vor seinen Augen ihren Ruhe-

ort, Gleichgesinnte, zu denen sie sich gesellten. Er aber, der Menschensohn, mußte allein leben und allein sterben. Seine Jünger verehrten ihn mehr als sie ihn verstanden. Seine Mutter und seine Brüder verkannten ihn, wurden irre an ihm; und selbst sein Gott hat ihm, aller Wahrscheinlichkeit nach, nicht blos in der Sterbestunde, sondern im Laufe des Lebens manchmal, das Licht seines Angesichts für Stunden oder Tage entzogen. War Jesus ein wahrer Mensch, so muß auch er den Durst nach Gott empfunden haben. So geschah es denn, daß er keinen Ort fand, wo er sein müdes Haupt hätte hinlegen können oder wollen. Und darüber klagte er. Vergl. übrigens zu diesem Ausspruch Luc. 13, 32. Hesek. 13, 4. Ps. 84, 4.

VIII, 23—27.

Aehnliches erzählt Lucan von Cäsar[1]) und es wäre wohl möglich, daß Jesus in einem Sturm die feste Ueberzeugung ausgesprochen und bethätigt hätte, daß er und also auch seine Begleiter nicht so umkommen könnten. Auch läßt sich denken, daß er den Sturm einer dämonischen Macht zugeschrieben, und daß er gegen diese eine drohende Beschwörung ausgesprochen habe. Wenn nun nach dieser Beschwörung, deren Wortlaut wohl niemand hörte, und die vielleicht ein Gebet war, der Sturm sich legte, so konnte in der Ueberlieferung, ja im Geiste der Augenzeugen, sehr bald die Meinung entstehen, daß der Sturm durch Jesu Wort sich plötzlich in Stille verwandelt habe. Das Post hoc, non ergo propter hoc, konnte der Logik der Jünger, unter solchen Umständen sich sehr leicht entziehen. So könnte denn diese Erzählung, abgesehen von ihrer dem Wunderglauben entnommenen Färbung, genau geschichtlich sein. Doch kann sie, ebenso gut wie die meisten Erzählungen unsrer Evangelien eine Dichtung sein, worin veranschaulicht werden sollte, was hier offenbar die Hauptsache ist: der Gegensatz zwischen dem Schwach-

[1]) Pharsalia V.

glauben der Jünger und dem im größten Sturm unerschütterlichen Glauben Jesu, der nichts anderes war als eine Offenbarung des in ihm waltenden Gottesgeistes.

VIII, 28—34.

Auch in dieser Erzählung kann man, mit einiger Wahrscheinlichkeit und leichter Mühe, eine von wundergläubigen Erzählern berichtete Thatsache wiederfinden. Besessene, d. h. Wahnsinnige und andere Kranke, die sich selbst für besessen hielten und die man allgemein dafür hielt, gab es zur Zeit Jesu überall; vielleicht auch waren, wie Rabbinen gelegentlich es erwähnen[1]), verlassene Gräber für manche Wahnsinnige ein beliebter Aufenthaltsort. Denkbar ist ferner, daß manche Wahnsinnige die Erhabenheit, die Messianität und Gottessohnschaft Jesu zu einer Zeit erkannt haben, wo die Jünger selbst sich noch die Frage stellten: »Was ist das für ein Mensch?« Die Wahrheit sagen oft Kinder und Narren zuerst.

Begegnete nun Jesus, in der Nähe einer weidenden Schweinheerde, zwei solchen Wahnsinnigen, so konnten sie, ihrem Charakter und ihrer Krankheit gemäß, ganz gut die hier berichteten Worte sprechen. Indem sie sich mit den in ihnen wohnenden Teufeln identificirten, fürchteten sie, daß Jesus sie sofort, nicht erst am Tage, wo er alle Dämonen in die Hölle verbannen und sein Reich auf der befreiten Erde gründen sollte, in die finstere Wohnung der Unterwelt hinabschicken möchte. So konnten sie, als ein geringeres Uebel die Verbannung, in die congenialen Schweine sich erbitten. Jesus aber, weil die Folgen seines Wortes ihm nicht im Voraus klar waren, noch sein konnten, mochte ihnen wohl die Erlaubniß geben, in die Säue zu fahren. Dieser Erlaubniß, diesem Befehl, glaubten nun die Besessenen zu folgen, indem sie sich auf die Säue stürzten und die Säue in's Meer trieben. Dies alles läßt sich sagen

---

[1]) Siehe Gfrörer, I, 408.

und auch denken, doch geschieht es nicht so leicht als es sich denken und sagen läßt. Eine Heerde Säue läßt sich nicht leicht von zwei Menschen so weit in's Meer treiben, daß sie ersäuft, und wenn auch Jesus nicht im Voraus wissen konnte, was geschehen würde, so konnte und mußte er doch, indem er den Besessenen die erbetene Erlaubniß gab, sich sagen, daß er, wenn er die Säue den Teufeln preisgäbe, jedenfalls fremdes Eigenthum beschädigte und also eine rechts- und gesetzwidrige That begehen würde. Ueber ein solches Bedenken konnte Jesus, da er vom Werth jeder Menschenseele so tief durchdrungen war, jedes Eigenthum ziemlich gering schätzte, und Schweine verabscheute, sich möglicher Weise hinwegsetzen. Daß er es aber wirklich gethan habe, daß in dieser Erzählung irgend ein geschichtlicher Kern enthalten sei, das läßt sich schon wegen des Hauptunterschieds, der zwischen dieser Erzählung und der offenbar parallelen Darstellung des Lucas und Marcus, (Marc. 5, 1ff. Luc. 8, 26ff.) stattfindet, keineswegs behaupten. Während nämlich Matthäus zwei Besessene auftreten läßt, schildern uns Lucas und Marcus nur einen. Wie aber aus dem Einen zwei geworden sind, dafür lassen sich zwei wahrscheinliche Erklärungen geben: entweder wollte Matthäus durch diese Verdopplung verschiedene Berichte in Einklang bringen, oder er wollte diese zwei Besessenen gleichsam als ein allegorisches Zwillingspaar darstellen, welches an geistig gleichartige Heiden und Juden erinnern sollte. Gleichviel aber ob man von diesen zwei Erklärungen die eine annimmt, oder die andere, oder auch ganz einfach bei der Constatirung des Unterschieds stehen bleibt, so beweist doch die hier fragliche Differenz entweder die Unsicherheit der geschichtlichen Ueberlieferung, oder die Ungeschichtlichkeit der ganzen Erzählung. Auch spricht die den Ort des angeblichen Ereignisses betreffende Notiz sehr stark gegen die Geschichtlichkeit der zu Grunde liegenden Nachrichten. Es wird nämlich dieser Ort in einigen der besten Handschriften das Gebiet der Gadarener, in andern das Gebiet der Gerasener genannt. Nun aber war Gerasa zehn, Gadara zwei Meilen vom galiläischen

Meere entfernt. Wegen dieser allzugroßen Entfernung schlug Origenes die Lesart Gergesener vor, was vielleicht passender wäre, wenn es zur Zeit Jesu noch Gergesener gegeben hätte.

Sicherer werden wir also jedenfalls bei der Erklärung dieser Erzählung verfahren, wenn wir ihre problematische und im günstigsten Fall sehr beschränkte Geschichtlichkeit auf sich berufen lassen und vor allem den darin liegenden Grundgedanken uns klar zu machen versuchen. Diese Besessenen sind ein Sinnbild der vielen sittlich verkommenen, verwilderten Menschen, die das Christenthum in der apostolischen Zeit dem Unflath der Sünde entrissen hat. Es hat sie zur Erkenntniß gebracht, daß die in ihnen wirkenden Geister würdig wären, in Schweinen zu wohnen, und als sie das erkannten, wurden sie befreit. Im Wasser der Taufe ertranken ihre Dämonen[1]). So ist denn unsre Erzählung eine passende Illustration zu I. Cor. 6, 9—11. Vielleicht auch hat unser Evangelist, als er sie niederschrieb, an eine »Erfüllung« von Jesaia 65, 1—5 gedacht und sich gefragt, ob der Prophet in dieser an unsre Erzählung sehr stark erinnernden »Weissagung« von heidnischen oder von jüdischen Sündern gesprochen habe. Zu größerer Sicherheit ließ er dann das Orakel an zwei Besessenen sich erfüllen.

IX, 1—13.

Von diesen zwei Erzählungen verhält sich die zweite zur ersten wie eine Erklärung zu einem Texte. In beiden wird Jesus geschildert als der Arzt der Kranken, der Heiland der Sünder. Durch sein Wort gibt er dem Matthäus, wie dem Gichtbrüchigen, die Kraft aufzustehen und zu wandeln. Durch den Glauben empfängt Matthäus, wie der Gichtbrüchige diese Kraft. Doch Matthäus,

---

[1]) Daß eine Anspielung auf das Taufwasser dem Sinn der altchristlichen Dichtung hier nahe lag, beweisen Stellen wie I. Cor. 10, 2. I. Petr. 3, 20—21. Bemerke auch in I. Cor. 6, 11 das Vorangestellte: »aber Ihr seid abgewaschen. . .«

der künftige Apostel, empfängt sie nicht für sich allein. Seine Freunde, die Zöllner und Sünder, die er mit Jesu zu einem frohen Mahl eingeladen hat, genießen sie mit ihm. Sie sind ein Bild der künftigen, von den Aposteln berufenen, gesammelten Gemeinde. Mögen auch Schriftgelehrte und pharisäische Frömmler Anstoß nehmen an dieser freien, ohne Opfer geschehenen Sündenvergebung, der Erfolg rechtfertigt Jesus und die Seinigen und das Wort der Propheten hat im Voraus den von ihm empfohlenen Weg des Heils verkündigt.

Genau geschichtlich sind diese zwei Erzählungen offenbar nicht. War der Gichtbrüchige so vollständig lahm, daß er sich tragen lassen mußte, so ist er, von einer Minute zur andern, nicht so frei und stark geworden, daß er selbst sein Bett heimtragen konnte. Und auch ist Matthäus nicht durch ein einziges Wort, dem keine Belehrung noch Ermahnung vorangegangen wäre, aus einem Zöllner ein Apostel geworden. Doch ist wahrscheinlich in beiden Erzählungen ein geschichtlicher Kern enthalten. Unter den Aposteln Jesu gab es einen Matthäus, der Zöllner gewesen sein mag, und sein Entschluß, Jesu nachzufolgen, kann, nach längerer Vorbereitung, plötzlich sich bethätigt haben. Auch kann Jesus einem durch Reue niedergebeugten, körperlich gehemmten Menschen durch das Wort der Sündenvergebung, durch die zuversichtliche Verkündigung der göttlichen Gnade Gesundheit und Kraft verliehen haben.

IX, 14—17.

Die Jünger des Täufers suchten durch strenge Beobachtung des Gesetzes und der pharisäischen Sitte des messianischen Heils sich würdig zu machen, während die Jünger Jesu froher und freier lebten. Dieser Unterschied war augenfällig; der tiefere Grund aber woraus er hervorging, das Bewußtsein, daß der Messias, der von Johannes selbst noch immer erwartete Bräutigam des auserwählten Volkes, schon da sei, war den Jüngern des Täufers nicht klar. Sie bemerkten zwischen sich und den Jüngern Jesu nur den Unterschied der äußeren Observanz, und darüber stritten sie. Nun lenkt

Jesus ihre Aufmerksamkeit von der Schale hinweg auf den Kern und gibt ihnen Veranlassung sich zu fragen, ob er der Bräutigam sei oder nicht. Darauf kommt es an bei dieser Fastenfrage. Für den »Bräutigam« hielt er sich und hielten ihn seine Jünger. So genossen sie mit ihm und er mit ihnen »der ersten Liebe goldne Zeit.« Von ihrem süßen Hoffen, von ihrer schwelgerischen Seligkeit vermögen wir, fernstehende Abendländer, uns kaum eine Ahnung zu bilden. »Sie sahen den Himmel offen;« sie sahen in nächster Nähe die Gründung des Himmelreichs, das Ende alles Elends, aller Noth, den Tod des Todes. Doch dämmerte schon in Jesu manchmal der Gedanke, daß seine Feinde ihm den Weg zum messianischen Thron versperren könnten, daß er, der Bräutigam, mitten in der Hochzeit, den Seinigen entrissen werden könnte. Durch solche Ahnungen wurde, damals so wenig als später, sein messianischer Glaube zerstört, doch wissen wir nicht, ob er damals schon, wie später, an seine Wiederkunft dachte. Wie er sich nach seinem Tode den Fortgang seiner Sache dachte, sagt er hier nicht. Nur eins sagt er mit Gewißheit schon jetzt: daß seine Jünger nach seinem Tode einer großen Trauer verfallen werden, so daß für sie das Fasten ein Bedürfniß sein wird. Doch einstweilen sollen sie, und will er, frei sein. Das Neue, das er bringt, will er nicht mit dem Veralteten, das da ist, in äußerlicher Weise verbinden, zusammenflicken. Für den neuen Geist, der in ihm lebt, und in den Seinigen leben soll, will er neue Formen schaffen. Er ahnt, er schaut und zeigt hier, wenn auch in unbestimmten Umrissen, eine Neugestaltung der Religion, die von den Propheten schon geweissagte Zeit des »Neuen Bundes.«

IX, 18—26.

Dieses nach jüdischen, gesetzlichen Begriffen »unreine« Weib, das glaubensvoll Jesus am Saume seines Kleides berührt und so von ihm, ohne daß er es zu wissen, noch zu wollen scheint, eher durch die von ihm ausgehende Kraft, als durch ihn, doch mit seiner

freudigen, nachträglichen Zustimmung, geheilt wird, es ist, wie Augustin gesagt hat[1]), ein Bild der durch Christus geheilten Heidenwelt. Als Vertreterin der Heidenwelt erfüllt sie, ohne es zu wissen, die Weissagung des Sacharia, wonach, in der messianischen Zeit, »zehen Männer aus allen Zungen der Völker einen jüdischen Mann beim Zipfel seines Gewandes ergreifen und sprechen werden: »Wir wollen mit Euch gehen, denn wir haben gehört: Gott ist mit Euch.« (Sachar. 8, 23.)

Seit zwölf Jahren ist sie unrein, d. h. seitdem die Tochter des Synagogen-Vorstehers auf der Welt ist. Dieses Mädchen aber, die Tochter des Synagogen-Vorstehers, von Allen als todt angesehen, die man schon begraben will, die aber nach Jesu Urtheil nicht todt ist, sondern blos schläft, sie ist ein Bild des Volkes der zwölf Stämme, ein Bild Israels. Als sie geboren wurde, oder kurz vorher, verfiel die Heidenwelt, ihre ältere Schwester, der Unreinheit des Götzendienstes. Jetzt aber, da die Heidenwelt durch Jesu Kraft geheilt wird, erscheint sie todt und man will sie begraben. Doch Jesus erweckt sie, reicht ihr, fast möchte man sagen: als ihr Bräutigam, die belebende Hand, redet sie in der ihr mit ihm gemeinsamen Muttersprache an und sie erhebt sich aus ihrer Erstarrung. Man gebe ihr nur kräftigende Speise, so wird sie ihres Lebens froh werden! (Marc. 5, 43.) Diese ihre wunderbare Erweckung hätte man eigentlich erwarten können. Denn schon der Name ihres Vaters war eine Verheißung. Jairus bedeutet: »Er wird erleuchten.« Der Erleuchtende aber, der durch sein Licht die Schlafenden und die Todten Erweckende, ist Christus der Herr, derselbe der die Unreinen reinigt. (Vergl. Ephes. 5, 14.)

IX, 27—31.

Fürwahr, Jesus macht Blinde sehend! Das bezeugen jetzt noch und bezeugten, von Anfang an, alle Christen aus eigner Erfahrung,

[1]) In seinen Tractatus in Joh. Tract. 31.

das erzählte die altkirchliche Dichtung in manchen Allegorien, die man als verschiedene Recensionen oder Variationen eines und desselben Gedichtes ansehen könnte. Vergl. Matth. 20, 29—34. Luc. 10, 35—43. Marc. 8, 22—26. 10, 46—52, auch Joh. 9.

IX, 32—34.

Wie wunderbar hat Jesus die Zunge der Stummen gelöst! Vielen Heiden, die früher stumm den stummen Götzen folgten, und auch vielen Juden, die ohne Prüfung annahmen, was die Schriftgelehrten ihnen mittheilten, öffnete er den Geist und verlieh er die Gabe, aus der Fülle des Herzens, nicht blos in gewöhnlicher Sprache, sondern »in Zungen zu reden,« zum großen Aerger ihrer bisherigen Lehrer, zur Freude unbefangener Laien. (Vergl. I. Cor. 12, 1—2 und ff.) Auch dieses wahre Wunder wurde ein beliebtes Thema für allegorische Erzählungen. Vergl. Matth. 12, 22ff. Luc. 11, 14—15. Marc. 8, 31—37.

Man bemerke noch, wie die Kranken alle, deren wunderbare Heilung in diesem Capitel dargestellt wird, allegorisch auf die im folgenden Capitel erzählte Aussendung der Apostel hinweisen. In der wunderbaren Heilung der Lahmen, der Blinden, des Stummen, haben wir die Vorgeschichte der Apostel. Sie, die »predigend Reisenden, Wonne Verheißenden,« waren einst selbst lahm, blind und stumm; Jesus aber hat sie befreit, geheilt, mit Geist und Kraft erfüllt. Die Heilung aber des blutflüssigen Weibes und der Tochter des Synagogen-Vorstehers stellte den schließlichen Erfolg der apostolischen Arbeit, die Bekehrung der Heiden und Israels, in sichere Aussicht. Durch den in ihnen lebenden und redenden Christus sollten die Apostel oder ihre Nachfolger solches erreichen. Vielleicht auch, daß der Spruch vom alten Kleid, das man nicht mit neuem Tuch ausflicken, von den alten Schläuchen, die man nicht mit neuem Wein füllen soll, vom Evangelisten in diese Einleitung zur Apostelwahl eingeflochten worden ist, mit der Absicht, die Nachfolger der Apostel, alle Diener des Worts vor den Halbheiten und Verquickun-

gen der damaligen Vermittlungs-Theologie zu warnen. Selbst das an die geheilten Blinden gerichtete Wort Jesu: »Sehet zu, daß es Niemand erfahre,« kann in diesem Zusammenhang eine auf die Führer der Gemeinden hinzielende Ermahnung zur Bescheidenheit, zu einem stillen, anspruchslosen Wirken sein.

IX, 35—38.

Unmittelbar vor seinem Tode hatte Mose zu Jehovah gebetet: »Jehovah, der Gott der Geister alles Fleisches, wolle einen Mann setzen über die Gemeinde, der vor ihnen her aus- und eingehe, und sie aus- und einführe, daß die Gemeinde Jehovah's nicht sei, wie die Schafe, die keinen Hirten haben.« (IV. Mos. 27, 16—17.) Vorläufig und vorbildlich gab Gott damals seinem Volke den Josuah als Hirten. Doch gar oft in der spätern Zeit erschien das Volk den Propheten wie eine hirtenlose Heerde (vergl. Jerem. 50, 6—7. Hesek. 34. Sachar. 10, 2) und Jahrhunderte hindurch sehnten sich die Frommen nach dem guten Hirten, der da kommen und Israel weiden sollte. Dieser gute Hirte war Jesus, der wahre Josuah. Er wollte es sein. Er erbarmte sich des Volkes, wie vielleicht kein Anderer vor ihm sich erbarmt hatte. Auch ihm erschien Israel, wie eine hirtenlose Heerde verschmachteter und zerstreuter, (buchstäblich: geschundener und verwahrloster) Schafe. Doch fühlte er sehr wohl, daß er allein, ohne Gehülfen und Mitarbeiter, sein Werk nicht ausführen konnte. Einige unter den damaligen Führern des Volkes mochten ihm als tüchtige oder doch als nicht unnütze Arbeiter erscheinen. Aber wie gering war ihre Zahl! Deßhalb fordert er seine Zuhörer auf, von Gott neue Arbeiter zu erbitten. Denn Gott allein kann den Arbeitern zur Arbeit die Kraft und den unwiderstehlichen Trieb geben, sie in seine Erndte senden (buchstäblich »werfen«). In der Hoffnung, daß Gott solches an den zwölf von ihm erwählten Männern thun wird, sendet sie Jesus aus.

X, 1—4.

Das Namen-Verzeichniß der zwölf Apostel findet sich auch bei Lucas, (Cap. VI.) und bei Marcus, (Cap. III.) mit einer nicht ganz unerheblichen Differenz. Der Name Lebbäus nämlich steht nur bei Matthäus. Statt seiner, haben wir bei Lucas Judas Jacobi, bei Marcus Thaddäus. Thaddäus aber und Lebbäus sind eigentlich keine Namen, sondern hellenisirte, eigentlich latinisirte Formen jüdischer Beiwörter und beide bedeuten dasselbe: »der Beherzte.« So läßt sich denn der erwähnte Unterschied ziemlich leicht, wenn auch nicht mit Sicherheit, durch die Annahme beseitigen, daß derselbe Apostel bei Lucas mit seinem eigentlichen Namen, Judas Jacobi, bei Marcus und Matthäus mit einem wahrscheinlich charakteristischen Beinamen, Thaddäus oder Lebbäus, genannt wird.

Außer diesem Beinamen finden sich in den drei Verzeichnissen noch vier andere: Petrus, griechische Uebersetzung des von Paulus uns aufbewahrten hebräischen Wortes Kepha = Stein, Boanerges = Donnersöhne, Kananäus (nicht: »von Kana«) = der Eiferer[1]), und Ischarioth = der Gegürtete. Wie diese Beinamen auf die betreffenden Männer paßten, in wiefern sie charakteristisch waren, darüber haben wir in unsren Evangelien, die uns über die Apostel so gut als nichts individuelles berichten, höchstens zwei Notizen: Vergl. zu Petrus, Matth. 16, 15 ff; zu Boanerges, Luc. 9, 52 ff. Uebrigens möchten diese Beinamen auch den Zweck haben, die betreffenden Apostel von ihren gleichnamigen Mitaposteln zu unterscheiden; denn unter den zwölf Aposteln gab es zwei Simon, zwei Jacobus, zwei Judas.

Eine gewisse Rangordnung scheint, unsren Evangelien zufolge, unter den Aposteln stattgefunden zu haben. Denn in allen drei Verzeichnissen werden einige Stellen denselben Männern zugewiesen: die erste dem Petrus, die letzte dem Judas Ischarioth, die fünfte

---

[1]) Vergl. Luc. 6, 15. und Lightfoot zu Matth. 10, 1—4.

dem Philippus, die sechste dem Bartholomäus, die neunte dem Jacobus Alphäi. Die übrigen Stellen werden in den verschiedenen Verzeichnissen verschieden besetzt. Daß diese Rangordnung, wenigstens in Betreff des Petrus, der in allen Verzeichnissen als der erste genannt wird, und der zwei Donnerer, die bei Marcus unmittelbar nach Petrus stehen, — bei Matthäus und Lucas von Petrus nur durch Andreas, seinen Bruder, getrennt sind, — auf Jesus selbst zurückzuführen sei, ist nicht unwahrscheinlich. Vergl. Matth. 16, 18. 26, 37. 40. Luc. 22, 31 ff. Auch nahmen diese drei Lieblingsjünger Jesu in der späteren Zeit eine besonders hervorragende Stellung ein. Sie waren, wie Paulus sie nennt, »die Säulen« der Gemeinde. (Gal. 2.) Nach ihnen aber und dem wegen seiner Verwandtschaft mit Petrus unmittelbar neben ihnen stehenden Andreas, kommt in allen drei Verzeichnissen Philippus. Darin aber, daß Philippus, der durch seinen griechischen Namen auf die Heidenmission hinweisende Apostel, unmittelbar nach den Hauptaposteln der Juden steht, vielleicht auch darin, daß der mit einem griechischen Namen bezeichnete Andreas als Bruder des Petrus genannt wird, kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit das Bestreben unsrer Evangelisten sehen, den Heidenchristen nicht weniger Ehre zu erweisen, als den Judenchristen.

Doch gleichviel, wie es sich mit diesen Nebendingen allen verhalten mag, Thatsache ist, daß Jesus unter seinen Anhängern zwölf Männer als die künftigen Führer und Fürsten der zwölf Stämme erwählte. Wahrscheinlich gebrauchte er sie auch, während er noch lebte, als Sendboten, durch welche er die Gedanken der Leute auf das künftige Himmelreich hinzulenken und die zur Theilnahme am Himmelreich nothwendige Gesinnung im Volk zu erwecken suchte. Nach der Meinung unsres Evangelisten verlieh er ihnen auch die Macht, Teufel auszutreiben und alle Krankheiten zu heilen.

Eine solche Macht besaßen, selbstverständlich in beschränktem Maße, wie Jesus selbst gelegentlich es bezeugt, manche Rabbinen. Vergl. 12, 27 und auch 7, 22. Zu ihren Heilversuchen gebrauch-

ten sie mehr oder weniger rationelle Heilmittel oder auch fromme Beschwörungs-Formeln und Gebete. Auch wird uns von Paulus zufällig und ganz zuverlässig gesagt, daß in den Gemeinden seiner Zeit Einzelne »die Gabe, gesund zu machen« empfangen hatten und aus manchen Aeußerungen und Erzählungen späterer Kirchenlehrer geht hervor, daß diese Gabe sich in der christlichen Kirche erhalten hat. Ja, sie hat sich oft erneuert und ist vielleicht auch heutzutage nicht ganz verschwunden. Daß Jesus selbst diese Gabe besessen und sie in einer seinem Charakter entsprechenden Weise zur Erquickung mancher Leidenden gebraucht habe, ist gerade nicht unwahrscheinlich und auch können wir uns denken, daß er durch sein Beispiel, vielleicht auch durch einzelne Belehrungen seinen Aposteln diese Kunst auf eine ganz natürliche Weise mitgetheilt oder mitzutheilen versucht habe. Aus diesen, für uns nicht gewissen, aber doch nicht ganz unwahrscheinlichen Thatsachen, entstand nothwendiger Weise in einer wundergläubigen Umgebung die hier gegebene Notiz von einer wunderbaren Mittheilung der wunderbaren Heilkraft.

X, 5—42.

Von dem Unterricht, den Jesus seinen Aposteln ertheilte, von der Art und Weise, wie er mit ihnen lebte, und im Verkehr mit ihnen seine Zeit ausfüllte, geben uns unsre Evangelisten nirgends ein nur einigermaßen anschauliches Bild: Ein deutlicher Beweis, daß sie weder Jesus noch seine Apostel persönlich kannten. Diese, jedem nach geschichtlicher Anschauung strebenden Christen schmerzliche Lücke wird durch die hier gegebene Rede nicht ausgefüllt, sondern eher noch erweitert. Denn gewiß wird diese Rede auf keinen Unbefangenen den Eindruck der geschichtlichen Wahrheit oder auch nur der Lebendigkeit machen. Das Meiste, was sie enthält, hätte Jesus, wenn er mehrere Jahre nach seinem Tode mit unveränderter Denkweise zu seinen Aposteln wiedergekommen wäre, allenfalls sagen können. So lange er aber lebte, hatte er zu einer solchen Rede nicht die geringste Veranlassung. Zu den Männern, die noch

neben Paulus sich als Apostel der Juden betrachteten, und sich vor jeder engern Gemeinschaft mit den Heiden hüteten, brauchte Jesus nicht zu sagen: »Gehet nicht auf der Heiden Straße und ziehet nicht in der Samariter Städte.« Den Heiden und den Samaritern hatten sie damals — und auch später, kein Evangelium zu bringen. Die frohe Botschaft, die Jesus ihnen anvertraute, war nur das Eine, daß »das Himmelreich,« d. h. die Befreiung, die Wiederherstellung und Verherrlichung Israels »nahe sei« — und das konnten sie, wenn sie nicht verrückt waren, den in Palästina lebenden Heiden nicht als ein Evangelium verkündigen wollen. Das Bild aber, das Jesus von den künftigen Verfolgungen ihnen hier vor die Augen stellt, Vers 17—23, wäre zu Jesu Lebzeit nur ein leeres, aus räthselhaften, unverständlichen Zügen zusammengesetztes, Schreckbild gewesen. Erst lange Jahre nach Jesu hat es sich einigermaßen verwirklicht. Hier ist es eine nach dem Erfolg formulirte Weissagung, ein handgreiflicher Anachronismus. Das Folgende aber, Vers 24—42, ist ein Gewebe von Sprüchen, die Jesus, nach den Angaben des Lucas und des Marcus, bei andern Gelegenheiten gesprochen hat. Daß Lucas und Marcus für jeden dieser Sprüche den passendsten Rahmen gefunden haben, ist leider nicht wahrscheinlich; daß sie ihn aber gesucht haben, muß man ihnen als ein Verdienst zurechnen, und zugeben, daß Matthäus hier, wie bei der Abfassung der Bergpredigt, sich seine Aufgabe sehr erleichtert, sein Werk aber einigermaßen verdorben hat, indem er zusammenstellte, was nur irgendwie, von einem ganz äußerlichen Gesichtspunkt aus betrachtet, beisammen stehen konnte. Man vergleiche nur:

Zu Vers 24. Luc. 6, 40.
» » 26—33. Luc. 8, 17. 12, 2—9. Marc. 4, 22.
» » 34—36. Luc. 12, 49—53.
» » 37—38. Luc. 9, 23—24. 14, 26—27. Marc. 8, 34ff.
» » 39. Luc. 17, 33.
» » 40. Luc. 10, 16.
» » 42. Marc. 9, 41.

Der geschichtlich wahrscheinlichste oder am Wenigsten unwahrscheinliche Theil der ganzen Rede ist der mit den parallelen Stellen Luc. 9 und Marc. 6 übereinstimmende: Vers 17—14, worin der Evangelist durch Jesus uns ein anmuthiges Bild geben läßt von der in den Formen der jüdischen Gastfreundschaft sich entwickelnden, die Uneigennützigkeit und freiwillige Armuth edler Rabbinen nachahmenden Thätigkeit der ersten Wanderprediger des Christenthums. Doch ist dieses Bild wahrscheinlich nicht so gezeichnet worden, ohne daß der Evangelist und seine ersten Leser mit ihm einen gewissermaßen satirischen Seitenblick geworfen hätten auf das in mancher Beziehung abweichende Verfahren der judenchristlichen Apostel, wie es uns aus den Briefen des Paulus entgegentritt. Sie reisten ja herum nicht blos mit einigen Reisevorräthen, sondern mit ihren Frauen, und ihre Gehülfen, vielleicht sie selbst, gewannen auf ihren Missionsreisen, nicht blos Seelen, sondern auch Geld und nicht immer auf dem ehrlichsten Wege. Vergl. I. Cor. 9, 4—6. II. Cor. 11, 20. 12, 16—18.

XI, 1—6.

Die Unbestimmtheit, mit welcher hier alles Oertliche erwähnt wird, ist auffallend und der Annahme nicht günstig, daß unser Evangelist der Apostel Matthäus sei: »Jesus ging *von dannen* weiter *in ihren Städten*.« Und von wo die Jünger des Täufers herkamen, wo sie Jesus trafen, wird gar nicht erwähnt. Nach einer Angabe des Josephus, war der Täufer in der Festung Machärus gefangen, an der nordöstlichen Küste des Todten Meeres; und nach Vers 7 kann man vielleicht vermuthen, daß Jesus in der Nähe des untern Jordan, in der Wüste Juda, also in der Nähe des Täufers, die hier gegebene Rede hielt. Doch sicherer ist es für uns in Betreff dieser Aeußerlichkeiten, zu wissen, daß auch unser Berichterstatter sie nicht kannte.

Die Anfrage des Täufers ist nur durch Sophismen und willkürliche Deutungen erklärbar, wenn man die von unsrem Evan-

gelisten III, 13—17 gegebene Taufgeschichte oder gar das alles, was Lucas (in Cap. 1) von der Kindheitsgeschichte Jesu und Johannis erzählt, als Geschichte gelten lassen will. Nimmt man aber an, daß Johannes erst in seiner Gefangenschaft von den messianischen Ansprüchen und von Jesu Thätigkeit hörte, so begreift man leicht, wie er zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Hoffnung und Entmuthigung schwankend, zu Jesu schicken und ihn fragen lassen konnte, ob er der erwartete, der von ihm selbst verkündigte Messias sei, oder nicht. Indem er diese Frage stellte, wollte er vielleicht Jesus auffordern, ihn und Israel zu befreien: Bist Du der Messias, so wirst Du wohl Deinen Vorboten nicht im Kerker, seine Feinde nicht in ihren Palästen lassen! Doch Jesus will auf diese angedeuteten Gedanken, auf diese Zumuthungen nicht eingehen. Vor Allem muß das Werk, das er in den Herzen der Leute angefangen hat, weiter geführt, gewissermaßen vollendet werden. Dann wird das Uebrige unfehlbar geschehen, durch Gottes Wunderthaten. Einstweilen aber gilt Geduld haben und an der blos auf das Innere gerichteten Thätigkeit des Messias nicht Anstoß nehmen. Diese Thätigkeit ist ihm ja durch die Weissagung des Propheten, also durch Gottes Wort vorgeschrieben, und die ihm so gestellte Aufgabe löste er mit glücklichem Erfolg. Viele geistig Blinde, Lahme, Aussätzige heilte er wunderbar, sogar Todte, geistig Todte, erweckte er zu neuem Leben und allen Sehnsüchtigen, »Armen,« verkündigte er das Himmelreich.

Daß Jesus, wenn er diese Worte sprach, nur von geistig Kranken und Todten reden konnte, sollte niemand bezweifeln. Denn Todte hat Jesus, auch wenn alles, was von seinen Wunderthaten in unsren Evangelien erzählt wird, buchstäblich zu verstehen und als genaue Geschichte anzusehen wäre, jedenfalls nicht so viele erweckt, daß er im buchstäblichen Sinn hätte sagen können: »Die Todten stehen auf!« oder auch, nach genauer Uebersetzung: »Todte werden auferweckt.« Damals hatte er ja, nach den Berichten unsrer Evangelien, nur eine Todtenerweckung vollbracht, von welcher er selbst

ausdrücklich erklärte, daß es eine Erweckung sei aus dem Schlafe. (Vergl. Matth. 9, 24 und Parall.) Wie konnte er nun auf einmal im buchstäblichen Sinn von Todten sprechen, die er auferweckt habe? Was er hier von den Todten sagt, muß also nothwendiger Weise bildlich verstanden werden. Sind aber hier geistig Todte gemeint, warum nicht auch geistig Blinde, Lahme, Aussätzige, Taube? Daß Jesus bei all' diesen Worten nur an geistig Gehemmte gedacht habe, ist durchaus wahrscheinlich, ja sicher, um so mehr als seine Rede eine Anspielung ist auf die offenbar bildliche und auch von vorchristlichen Rabbinen bildlich verstandene Weissagung des Propheten Jesaia (35, 5—6[1]).

XI, 7—19. (Vergl. Luc. VII, 24—35.)

Wenn Jesus diese Rede unmittelbar nach dem Abgang der Johannes-Jünger hielt, so hielt er sie schwerlich vor einer »Volksmenge,« obgleich der Evangelist hier, nach genauer Uebersetzung, die Sache so darstellt. Denn vor einer Volksmenge haben die Jünger des Täufers ihre in politischer Beziehung nichts weniger als harmlose Frage sicher nicht ausgesprochen. Daß aber Jesus, gleichviel wann und wo, Johannes den Täufer in volksthümlicher, rednerischer Uebertreibung über alle »von Weibern Geborne« gestellt, ihn als den vom Propheten Maleachi verkündigten Vorboten des Messias, als den wiederkommenden Elia anerkannt habe, das ist an und für sich durchaus wahrscheinlich.

Indem er den Täufer so verherrlichte, bezeichnete er sich selbst für Jeden, der »Ohren hatte, zu hören,« als den König des Himmelreichs. Dieser König aber unterschied sich sehr scharf und in der That sehr vortheilhaft, von den Herrschern, die sich in Tiberias und auch in Jerusalem angaffen ließen, »in weichen Kleidern« einher-

[1]) Rabbi Jonathan, ein vorchristlicher Bibelübersetzer, übersetzt diese Stelle, wie folgt: »Dann werden die Augen des Hauses Israel, die gleichsam blind waren für das Gesetz, geöffnet, und ihre Ohren, die taub waren für die Worte der Propheten, werden hören.« Bei Gfrörer, II, 252.

gehend, Prachtgebäude bewohnend. Er sammelte sich mühsam, einen nach dem andern, die Bürger seines künftigen Reiches. Nur wollten von den Berufenen die Meisten nicht kommen. Johannes der Täufer hatte sie durch seinen, nach ihrem Geschmack, übermäßigen Ernst abgestoßen. Jesus war ihnen zu weltförmig. Von jenem hatten sie gesagt: »Er ist besessen, verrückt!« Von diesem sagten sie: »Er ist ein Schlemmer und Trinker! ein Bon vivant!« Mit lächelndem Munde, doch nicht ohne tiefe Wehmuth, hält ihnen Jesus hier ihre eignen Worte vor. Vergeblich, sagt er, hat sich die himmlische Weisheit euch in zwei entgegengesetzten Erscheinungsformen dargestellt. Ihr aber habt weder ihren Ernst noch ihre Heiterkeit begriffen. Ihr erinnert mich an das Lied, welches Kinder, auf dem Markte spielend, sich gegenseitig vorsingen:

»Gepfiffen haben wir Euch, und Ihr habt nicht getanzt!
»Ein Klagelied haben wir Euch gesungen, und Ihr habt nicht gejammert!«

Doch »ihren Kindern,« den Freunden der Wahrheit, hat die Weisheit genug gethan. Denn ihnen allen hat sie sich geoffenbart, einem jeden in der für ihn verständlichsten Form, und alle haben sie ihre Offenbarung erkannt: die einen in Johannes, die andern in mir.

Die Weitherzigkeit und der Tiefsinn, womit Jesus hier sein eignes Werk und das Werk des Täufers bespricht, der scharfe und doch nicht lieblose Sarkasmus, womit er die kleinlichen Ausstellungen, der Leute wörtlich wiedergibt, der dem Herodes Antipas, dem weich gekleideten Fürsten im Vorübergehen gegebene Seitenhieb, kurz der ganze Ton, sowie der Inhalt dieser Rede verbürgt ihre Aechtheit. Nur einige Worte stören hier den Zusammenhang und verdunkeln den Sinn, nämlich der zweite Theil des V. 11 und die Verse 12 und 13: »Von den Tagen Johannis des Täufers bis hieher . . .« So konnte jedenfalls ein Späterer von der gänzlich vergangenen Zeit leichter sprechen als Jesus, der damals noch »in den Tagen des Täufers« lebte. Auch gewinnt dieser an diesem Ort unklare Ausspruch einen sehr deutlichen und passenden Sinn,

wenn man annehmen will, daß einer der ersten Leser unsres Evangeliums, ein Gegner des pauliniſchen Chriſtenthums, ihn hieher, vielleicht zuerſt nur an den Rand, geſetzt hat, als eine zürnende Klage über das unordentliche Verfahren der über die Trümmer des aufgelöſten Geſetzes in's Himmelreich einſtürmenden Heidenchriſten. Der Vers 13 dagegen erklärt ſich am Beſten als eine ſchon früher in den Text gekommene, von einem Heidenchriſten herrührende Bemerkung, die ausſagen ſollte, daß die altteſtamentliche Offenbarung, »das Geſetz und die Propheten,« mit Johannes aufgehört, und daß ſie keinen andern Zweck gehabt habe, als auf Chriſtus prophetiſch hinzuweiſen. Uebrigens können dieſe Worte ungefähr ſo, nur in einem andern Zuſammenhang, von Jeſus ſelbſt geſprochen ſein. Jeſus kann ſehr wohl einmal geſagt haben, daß die Zeit des alten Bundes mit Johannes dem Täufer, eigentlich aufgehört habe, daß Johannes der letzte Prophet geweſen ſei, unmittelbar vor dem Meſſias, dem Vollender des Geſetzes, dem künftigen Stifter eines neuen Bundes, und daß es jetzt gelte, in freiem muthigen Kampf, ohne ſich an unnütze Pedanterien zu binden, das Himmelreich zu erſtürmen. Denn wie die Reiche dieſer Welt, ſo gehört auch das Himmelreich, nur in einem eigenartigen Sinn, den Gewaltthätigen, die es an ſich reißen. Lucas jedenfalls ſcheint dieſe Worte ungefähr ſo verſtanden zu haben, als er ſie aus dem parallelen Bericht (Luc. 7, 24—35) wegließ und in eine »an die Phariſäer« gerichtete Rede einflocht. Vergl. Luc. 16, 16.

Was aber den zweiten Theil des elften Verſes angeht, ſo iſt vor allem zu bemerken, daß er von Luther ungenau, von De Wette genau, doch etwas unklar, überſetzt worden iſt. Nach De Wette's Ueberſetzung heißt es hier: »Der Geringere aber im Himmelreich iſt größer denn er.« Wer aber dieſer »Geringere« ſei, wird man am Sicherſten errathen, wenn man ſich ſagt, daß im Hebräiſchen »der Kleinere« ebenſo viel bedeutet, als »der Jüngere.« Der Jüngere aber im Himmelreich, der nach Johannes geborne Prophet, iſt Jeſus ſelbſt. An ihm, dem Jüngeren, wie einſt an Jakob, erfüllt

sich das Wort, daß »der Aeltere dem Jüngeren dienen wird.« Ihm, als dem König des Himmelreichs, gehört der erste Rang. Auch dies Wort könnte Jesus selbst vom Bewußtsein, seiner messianischen Hoheit getragen, sehr wohl gesprochen haben; doch ist sehr leicht möglich, daß ein christlicher Leser vor dem anscheinend übermäßigen Lob, das Jesus hier dem Johannes spendet, erschrak, und diesen Spruch als eine nothwendige Beschränkung, hier einschaltete. Jedenfalls erweisen sich diese Worte und die unmittelbar darauf folgenden bis Ende 13 als ein Einschiebsel schon dadurch, daß der 14. Vers viel besser dem ersten Theil des 11. Verses als dem 13. Vers sich anschließt.

XI, 20—24.

Von dem heiteren, eher satirischen als kanzelmäßigen Ton, in welchem Jesus so eben seine Gegner und die Menge der Gleichgültigen behandelt hat, wird er schwerlich sofort in das etwas deklamatorische Pathos dieser nicht so zweifellos ächt klingenden Rede übergegangen sein. Sicherer ist es anzunehmen, daß er diese Worte, wenn er sie überhaupt sprach, bei einer andern Gelegenheit gesprochen hat. Zu dieser Annahme berechtigt uns Lucas, indem er dieses Redestück in die an die 70 Jünger gerichtete Rede einschaltet. Siehe Luc. 10, 12—15. Die »Thaten«, eigentlich »die Wunder«, von denen hier wiederholt die Rede ist, können sehr wohl geistige Erweckungen und Bekehrungen, »Thaten« des Wortes Jesu sein. Das strenge Urtheil aber, das hier über diese kleinen galiläischen Städte, — man könnte auch sagen: über die ganze Christenheit — gefällt wird, ist jedenfalls dem von Jesu anderswo aufgestellten Grundsatze gemäß, das man »viel suchen wird bei dem, welchem viel gegeben ist.« (Luc. 12, 48.)

XI, 25—30.

Vortrefflich eignet sich dieses herrliche Redestück zum Abschluß der vorangehenden Aussprüche. Nachdem Jesus das Bewußtsein von seiner messianischen Erhabenheit und von der erlösenden Kraft

seines Wirkens ausgesprochen hat, preist er seinen himmlischen Vater, für die seinen Anhängern zu Theil gewordene Offenbarung. Mögen hochmüthige Schriftgelehrte und Frömmler auf seine Jünger als auf unmündige Kindlein herabsehen — die Weisen und Klugen sind blind und die Blinden sind sehend geworden. Vor dieser Thatsache stehend, erhebt sich Jesus zum Vollgefühl seiner Größe. Ihm, als dem Messias, gehört die Welt. Ihm, als dem Sohn, dem Auserwählten, hat sich der Vater geoffenbart, wie keinem andern Menschen vor ihm, so daß er in sich die Kraft fühlt, allen, die zu ihm kommen, eine beseligende Gottes-Erkenntniß mitzutheilen, eine Erkenntniß, die nicht in der Annahme irgend welcher theologischen Formel, sondern in kindlicher Gemeinschaft mit dem Vater besteht. So ruft er denn die mit der unnützen, trostlosen Arbeit pharisäischer Werkheiligkeit sich Abmühenden, alle mit den »unerträglichen Lasten« pharisäischer Gesetzes-Erklärung Beladenen, (»alle sich Abmühenden und Belasteten«) zu sich, und fordert sie auf, »sein sanftes Joch, seine leichte Last auf sich zu nehmen.« Er ist ja — nicht »sanftmüthig und von Herzen demüthig,« das war er allerdings in einem gewissen Sinn, doch wäre er es nicht im Mindesten oder in einer sehr wunderlichen Weise gewesen, wenn er es selbst gesagt und ausposaunt hätte, — sondern er ist, nach dem genauen Sinn der von unsrem Evangelisten etwas unklar übersetzten, wahrscheinlich aus Jesaia 57, 15 entlehnten hebräischen Worte, die er hier gebrauchte, »zerschlagen und gebeugt in seinem Herzen«, voll Schmerzes und Mitleids über das äußere und innere Elend seines Volkes. Weil er aber alle Nöthen Israels so tief empfindet, will er sie auch alle heilen und Ruhe schaffen den müden Seelen.

So erhebt sich denn Jesus hier allerdings weit über die Höhe gewöhnlicher kaltblütiger Schriftgelehrter, doch sagt er nichts, was er nicht als Mensch, als Prophet[1]), geschweige denn als Messias sagen konnte. Daß er sich eine Gottes-Erkenntniß zuschreibt, wie er sie in keinem

[1]) Man vergleiche nur Jesaia 55, 1 ff. und sogar Sirach 51, 31 – 35.

andern Menschen fand, erklärt sich einerseits aus der theils wirklichen, theils scheinbaren Dürre und Trostlosigkeit seiner Umgebung, in welcher Unfromme und Frömmler fast den ganzen Raum ausfüllten, andrerseits ganz einfach aus seinem in religiöser Begeisterung gebornen Selbstbewußtsein. Wie Elia, in einer Stunde der Entmuthigung, sich für den einzigen noch übrig gebliebenen Verehrer Jehovahs hielt, (I. Kön. 19, 10) so konnte auch Jesus, in einer gewissermaßen ähnlichen Stimmung, glauben, daß er allein den Vater kenne. Und wenn Jehovah mit dem Menschen Mose, mit dem ersten Erlöser Israels, »redete wie ein Mensch mit seinem Freunde,« (II. Mos. 33, 11) so mußte Jesus, als Messias, als zweiter Erlöser, von vornherein überzeugt sein von der einzigartigen Innigkeit seines Verhältnisses zu Gott, das gewiß auch thatsächlich von sehr großer Innigkeit, wenn auch ohne mystische Ueberschwänglichkeiten, war. Jesus redete wohl nicht in Zungen, wie Paulus, und wurde auch nicht, wie jener, bei lebendigem Leib in den dritten Himmel entzückt. (Vergl. I. Cor. 14, 18. II. Cor. 12, 1ff.) Er war von derberen festeren Stoffen gebaut und seine ganze Mysticität war wesentlich nichts anderes, als der kindliche Sinn, mit welchem er sich an Gottes Herz schmiegte, und in's Himmelreich eindrang. (Vgl. Matth. 19, 14.) Diese Mystik war stark genug, ihm, auch in den finstern Stunden seines Lebens, den Glauben an Gott als an seinen Vater, und den Glauben an sich selbst als an den Messias zu erhalten. Doch fühlte er manchmal sehr scharf, und in harten Kämpfen, daß die volksthümlichen und auch manche alttestamentliche Messiasbilder dem Original, wie es in ihm selbst lebte, nicht glichen, und für das, was er in seinem tiefsten Wesen war, fand er in der Sprache seiner Umgebung keinen vollkommen adäquaten Namen. (Vergl. 22, 41—46 und die Versuchungs-Geschichte.) So konnte er sagen, daß außer Gott Niemand den Sohn kenne. Er selbst, der Sohn, erschien sich, — wie jeder tiefer angelegte und tiefer denkende Mensch sich auch erscheint, unergründlich. Nur eins, das hier geschrieben steht, konnte Jesus als Mensch nicht sagen, nämlich, daß außer dem Sohn nur

derjenige den Vater erkennen könne, dem es der Sohn offenbaren *will*. Dies Wörtlein *will* wäre in dem Munde Jesu eine empörende, lästerliche Selbstüberhebung gewesen, deren er sich gewiß nicht schuldig gemacht hat. Durch irgend ein Mißverständniß, oder durch die Hand eines für den übermenschlichen Christus und für die Prädestinationslehre eifernden Christen ist dieses Wörtlein in unsere Evangelien gekommen. Streichen wir es getrost!

XII, 1—8.

Wie die Begleiter David's, so genießen auch die Freunde des Messias, des Sohnes David's, priesterliche Rechte. Durften die Begleiter David's geweihtes Gottesbrot essen, wovon nach den Bestimmungen des Gesetzes nur die Priester zu essen berechtigt waren, so dürfen die Freunde des Messias, wie die Priester im Tempel, auch am Sabbath arbeiten. »Im Tempel,« sagt ein rabbinisches, vielleicht schon damals übliches Sprüchwort, »gilt kein Sabbath.« Aber auch die Natur, das schöne Kornfeld, mit dem Himmelsgewölbe darüber, ist ein Tempel, größer, ja gotteswürdiger als der jerusalemische. (Vergl. 5, 33—34. Jesaia 66, 1. I. Kön. 8, 27.) Auf diesen großen Gottestempel hindeutend, konnte Jesus sagen, nicht was Luther im 6. Vers, irrthümlich ihn sagen läßt, wohl aber die von De Wette genau übersetzten Worte: »Ich sage Euch! *Größeres* denn der Tempel ist hier!«

Dem möglichen Einwand aber, daß Gott die Priester im Tempel vom Sabbathgesetz deshalb dispensirt habe, weil er am Sabbath der Opfer nicht entbehren wollte, begegnet Jesus mit dem alten Prophetenwort: »Barmherzigkeit lieb' ich, und nicht Opfer.« (Hosea 6, 6.) Gott will überhaupt keine Opfer, weder am Sabbath, noch an andern Tagen. (Vergl. u. a. Jes. 1, 11 ff. 66, 1—3. Jerem. 6, 20. Ps. 50.) Er will Barmherzigkeit und Liebe. Deßhalb wird der Messias einst einen vom Opferwesen und allen unnützen Ceremonien befreienden, von den Propheten schon längst ver-

kündeten Bund stiften, zur Erquickung der »Belasteten«, die er so eben zu sich rief. Einstweilen aber und jetzt schon, ist er »Herr des Sabbaths«, und befreit die Seinigen von der überlieferten, nach seiner Anschauung irrthümlichen Auffassung des Sabbaths. Der Sabbath, wie er ihn versteht und festhalten will, der Gott wohlgefällige Sabbath, »ist um des Menschen Willen da.« Der Sabbath aber, wie die Frömmler ihn ängstlich beobachteten, war nur ein allwöchentliches Zeitopfer, und ein solches Opfer will Gott nicht.

XII, 9—14.

Manchem Heiden, auch einem Tacitus[1]), erschien die Beobachtung der Sabbathruhe als Trägheit. So konnte denn der Mann mit der verdorrten Hand, dem Jesus am Sabbath in einer Synagoge begegnete, sehr wohl für unsren Evangelisten und seine heidnisch gebildeten Leser ein sinnbildlicher Vertreter der Juden sein, die Jesus durch sein Wort von ihrem arbeitsscheuen Sabbathismus befreite. Als sie Jesus noch nicht kannten, war ihre Hand — ihre »rechte Hand«, wie Lucas in seiner parallelen Erzählung sich ausdrückt (6, 6) verdorrt, arbeitsunfähig. Aber Jesus lehrte sie am Sabbath die verdorrte Hand ausstrecken und gebrauchen.

Darüber ärgerten sich die strengen Beobachter des Gesetzes. Doch war die Freiheit, die Jesus für sich und für die Seinigen beanspruchte, nicht ganz unerhört in Israel. Obwohl einige Rabbinen nicht einmal wollten, daß man an einem Sabbath einem Kranken Trost zuspräche, und erklärt hatten, daß wenn am Sabbath ein Thier in die Grube fiele, man es nicht herausziehen dürfe, sondern ihm ein Kissen oder Stroh unterlegen müsse, damit es in der Grube am Sabbath ruhen könne[2]), so hatte doch der gesunde Menschenverstand und das gute Herz der Leute, auch mancher Rabbinen, den Sieg über solche Pedanterie davongetragen. Der gemeine Mann zog getrost sein Thier, auch am Sabbath, aus der Grube. Aus

[1]) Siehe Histor. V, 4.

[2]) Siehe De Wette's und Lightfoot's Anmerkungen zu dieser Stelle.

dieser thatsächlich bestehenden, vom Verstand und Gewissen gebilligten Freiheit, folgert Jesus, daß man am Sabbath, einem Menschen, noch vielmehr als einem Thier, helfen, daß man am Sabbath Gutes thun, also die rechte Hand gebrauchen dürfe.

XII, 15—24.

Unter dem Knecht Jehovah's, von dem der Prophet in der hier angeführten Stelle spricht, (Jesaia 42, 1—4,) ist die Elite Israels, »der theokratische Kern des Volkes[1]« zu verstehen. Unser Evangelist versteht darunter den Messias, also Jesus. Und im Grunde, mit Recht. Denn in Jesus und durch ihn hat sich die Idee vom Knechte Jehovah's wahrhaft erfüllt und verkörpert. Durch Jesus, in Folge der von ihm angeregten weltgeschichtlichen Bewegung, hat Israel das größte Werk vollbracht, das der Prophet ihm zuwies: die Erleuchtung der Heidenwelt. Und die Heidenwelt ist's, die hier im Bilde des blinden und stummen Besessenen dargestellt wird. Ihr verleiht Jesus, indem er sie von ihren Dämonen, von den ihren Geist beherrschenden Götzen befreit, ein neues Licht, den wahren Gott zu erkennen, und eine neue Sprache, ihn zu preisen.

Als er solches, durch seinen Diener Paulus that, sprachen manche Israeliten verwundert und erfreut: »Ist das nicht der Sohn David's?« Sie erkannten in ihm, an seiner welterlösenden Thätigkeit, den wahren Messias, den Herrn der Völker. Andere aber, selbst Judenchristen, ärgerten sich an den heidnischen Formen des neuen aus der Heidenwelt gebornen Israels. Sie sagten von Paulus, von dem in Paulus wirkenden Christus: »Er vertreibt die Teufel durch Beelzebub, durch den »Mistgott«. Mit diesem Namen bezeichneten sie den obersten Teufel, den König aller im Heidenthum herrschenden bösen Geister[2]). Sie meinten also Jesus — genauer gesagt: Paulus der Apostel Jesu, vertreibe Heidenthum durch Heiden-

[1]) Vergl. Knobel's Commentar zu Jesaia, Seite 320 und 382 ff.

[2]) Siehe Lightfoot zu dieser Stelle Denselben Teufel nennt Paulus Belial (= den Nichtswürdigen). II. Cor. 6, 15.

thum, er bilde Leute, die sich Juden, wahre Israeliten nannten, aber keine Israeliten seien, er sammle eine Gemeinde, die nicht eine Gemeinde Gottes, sondern eine Synagoge Satans sei. (Vergl. Röm. 4, 11—12. I. Cor. 10, 1ff. II. Cor. 11, 22. Gal. 3, 7. 29. 6, 16 und Offenbarung Joh. 2, 9. 3, 9.)

XII, 25—37.

Die hier zu einer apologetischen Rede etwas lose zusammengestellten Worte kann Jesus sehr wohl bei verschiedenen Gelegenheiten und in einem für uns meistens unfindbaren Zusammenhang gesprochen haben. Hier stehen sie fast alle in einer sehr hellen, wenn auch theilweise blendenden Beleuchtung.

Freuet Euch, so meint der Evangelist in erhabener Ironie, wenn das Heidenthum durch Heidenthum, der Teufel, wie Ihr sagt, durch den Teufel vertrieben wird! Ist er einmal im Kampf mit sich selbst, so wird er nicht mehr lange bestehen. (Vers 25—26.) Und wie könnt Ihr mir, Jesu, es verargen, daß ich Heidenmission treibe, da doch »Eure Söhne«, d. h. Eure Schüler, dasselbe thun. (Vergl .23, 15.) Ist ihr Werk nicht ungöttlich, so auch das meinige nicht. Ist aber mein Werk göttlich, so ist es die von Gott ausgesprochene Rechtfertigung meiner messianischen Ansprüche, der Beweis, daß Gottes Reich zu Euch gekommen ist. Göttlich aber ist mein Werk, insofern ich Teufel vertreibe, sicherlich: Denn wäre ich nicht mit göttlicher Kraft ausgerüstet, so könnte ich nicht in Satan's Reich eindringen, noch ihm seine Beute entreißen. Ich habe Satan in mir selbst überwunden, sonst könnte ich nicht in der Welt ihn überwinden. (Vers 27—29.)

Zu Solchen aber, die in neutraler Mitte zwischen den entschiedenen Freunden und den äußersten Feinden seines Werkes stehen bleiben und zuschauen wollten, ohne mitzuwirken, sprach Jesus: »Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich« u. s. w. (Vers 30.)

Was »die Lästerung wider den heiligen Geist« sei, das ist, aus dem hier gegebenen Zusammenhang durchaus unzweideutig:

Es ist die Verkennung der in Jesu zum Heil der Menschen wirkenden, göttlichen Kraft. (Vergl. Vers 28.) Wer diese Kraft als eine teuflische verlästert, dem kann »weder in dieser, noch in jener Zeit,« weder vor, noch nach der Gründung des Himmelreichs, seine Lästerung vergeben werden. Warum nicht? Weil ihm jeder Sinn für das Göttliche fehlt. Vergäbe ihm Gott, er könnte seine Gnade doch nicht ergreifen. Für ihn wäre sie schlechthin wirkungslos, also nicht vorhanden. Den Menschensohn, den Messias in seiner gegenwärtigen, blos irdischen Erscheinung kann auch ein für göttliche Dinge empfängliches Herz, zwar nicht ohne Schaden, aber doch ohne unheilbaren Schaden, für kürzere oder längere Zeit verkennen, und »ein Wort gegen ihn sprechen.« Das soll ihm aber vergeben werden. Dem Paulus — um nur ein Beispiel anzuführen, woran die ersten Leser unsres Evangeliums sicher dachten, — dem Paulus ist von Gott vergeben worden Alles, was er in der Zeit seines jüdischen Eifers gegen Jesus gesprochen und gethan hatte. Wer aber in ihm, wie ehemals in Jesu, den in ihm durch Jesus wirkenden Gottesgeist verkennt und verlästert, dem soll, dem kann niemals vergeben werden. Denn er beraubt sich des Gnadensinnes. Deßhalb sollten die Judenchristen dem Paulus seine frühere Feindschaft gegen Jesus nicht mehr verargen und sein Werk nicht mehr verlästern. Sie hatten sich vor beidem wohl zu hüten. (Vers 31—32.)

Manche aber, die sich nicht hüteten, mochten sich, wenn man sie mit Gründen der Vernunft und des Gewissens bedrängte, wie Jesus hier thut, damit entschuldigen, daß sie ihren Anklägern eine Antwort gaben, die der Evangelist hier im Herzen der Pharisäer zu lesen scheint: Es sei nicht so böse gemeint gewesen! Diese »Lästerungen« seien blos Worte. Worte! erwidert der Evangelist. Wißt Ihr denn nicht was Jesus von solchen Worten sagt? An seinen Worten, so sprach er, der Meister, erkennt man den Menschen, wie an der Frucht den Baum. Nach seinen Worten wird der Mensch verurtheilt oder freigesprochen am Tage des Gerichts. (Vers 33—37.)

XII, 38—42.

Dieser Bericht findet sich in unsren drei ersten Evangelien nicht weniger als viermal: 1.) hier. 2.) Matth. 16, 1—4. 3.) Marc. 8, 11—13. 4.) Luc. 11, 29—32. An der dritten Stelle, bei Marcus, ist vom Propheten Jona gar nicht die Rede. An der zweiten, Matth. 16, steht das Wort vom »Zeichen Jona's« ohne irgend welche Erklärung, gleichsam als ein Räthsel. Bei Lucas wird das Räthsel erklärt, aber etwas anders als hier. Dort nämlich scheint das Zeichen Jona's darin zu bestehen, daß die Niniviter auf sein Wort Buße thaten. Nur hier, im ersten der vier Berichte, wird der wunderbare Wallfisch erwähnt.

Es fragt sich nun, welcher von den vier Berichten der genaueste ist? Wahrscheinlich nicht der dritte, von Marcus gegebene. Denn schwerlich haben unsre Evangelisten das Wort vom »Zeichen Jona's« — dessen Sinn für sie selbst und für ihre Leser unklar und vieldeutig war, aus eignen Mitteln ersonnen. Sehr leicht aber konnte es Marcus, da es ihm dunkel und unwichtig erschien, weglassen. Wahrscheinlicher als der Bericht des Marcus ist der in Matth. 16 gegebene, wonach Jesus diesen Ausspruch, ohne ihn irgendwie zu erklären, in wehmüthiger oder vielleicht in zürnender Stimmung, den Leuten als ein Räthsel hinwarf, und darnach »sie stehen ließ.« (Matth. 16, 4.) Hat er aber zu diesem Spruch, vielleicht später im Kreise seiner Jünger, eine Erklärung gegeben, so hat die von Lucas angenommene eine größere Wahrscheinlichkeit für sich als die hier von Matthäus gebotene. Denn die wunderbare Erlösung Jona's hatte keinen andern Zeugen als Jona selbst. Sie war für Niemanden, oder nur für den Propheten selbst ein Zeichen. Aber die Bekehrung der Niniviten konnte für alle Welt ein Zeichen sein, wie später, zur Zeit Jesu, die Bekehrung der vielen »Sünder und Zöllner,« und zur Zeit des Paulus, die Bekehrung vieler verkommener Heiden ein Zeichen hätte sein sollen für die Ungläubigen. Wenn

aber auch die von Lucas gegebene Erklärung uns mehr zusagt, als die des Matthäus, so dürfen wir doch nicht übersehen: 1. daß Lucas, obwohl er die Erklärung des Matthäus mit Stillschweigen übergeht, sie doch nicht ausschließt; 2. daß Matthäus, neben der ihm eignen, nur an der hier besprochenen Stelle seines Buches vorhandenen Erklärung, die von Lucas gegebene auch gelten läßt. Man könnte also annehmen, daß Jesus beide Erklärungen gegeben oder doch das Wort vom »Zeichen Jona's« in einer zwiefachen, einerseits in der von Lucas, andererseits in der von Matthäus hervorgehobenen Beziehung gesprochen habe. Denn erst nach seiner Auferstehung, erst als er aus dem Leviathan, dem er von seinen Feinden in Sturm und Noth, als ein Sühnopfer preisgegeben worden, durch Gottes Allmacht wieder erlöst war, erst dann konnte er hoffen, irgendwie in Ninive, in der weiten Heidenwelt, zu wirken, und dort das große Zeichen zu schaffen, durch welches auch sein Volk zur Besinnung und zum Heil geführt werden sollte. (Vergl. 8, 11—12. 20, 16. 21, 31. 23, 39.) So könnte denn das Wort vom Zeichen Jona's sehr wohl in concentrirtester Form die tiefsinnigsten Zukunftsgedanken Jesu enthalten. Sie kann man darin suchen und mit größerem Recht darin finden als eine Bestätigung der offenbar ungeschichtlichen Dichtung des Büchleins Jona — oder auch eine Weissagung der leiblichen Auferstehung Jesu.

Uebrigens, gleichviel wie man diesen denkwürdigen Ausspruch fassen, und welchem von den vier parallelen Berichten man hier den Vorzug geben will, Thatsache bleibt, daß Jesus den wundersüchtigen Juden, wie Marcus ganz richtig es verstanden, jedes Wunder verweigert, — also auch kein Wunder im Sinne der Wundergläubigen gethan hat.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß in den Versen 41 und 42, Jesus eigentlich nicht sich, sondern sein Wort, seine Offenbarung, mit dem vergleicht, was Salomo und Jona den Leuten zu bieten hatten. »Hier ist mehr, d. h. etwas größeres denn Jona; hier ist mehr denn Salomo.«

XII, 43—45.

Nachdem der Evangelist in den vorangehenden Reden Jesu seinen judenchristlichen Lesern so manches Harte gesagt hat, wendet er sich hier den Heidenchristen zu und gibt ihnen eine ernste Warnung, namentlich solchen, die durch Jesus von ihren Teufeln, von ihrer Abgötterei und von ihren Lastern befreit, immer noch in Gefahr standen, wieder »Kinder der Hölle« zu werden. (Vergl. den ersten Brief an die Corinther, namentlich Cap. 5.) Rückfälle, will er ihnen sagen, sind im geistigen, wie im leiblichen Leben, noch gefährlicher als die Krankheit selbst. Zwar scheint eine solche Beziehung auf die Heidenchristen durch das Schlußwort des ganzen Abschnitts, welches ausdrücklich den Leser auf »dieses Geschlecht«, also auf die wundersüchtigen Juden zurückweist, durchaus ausgeschlossen. Doch ist zu bemerken, daß dieses Schlußwort bei Lucas, in der parallelen Stelle fehlt. (Vergl. Luc. 11, 26.) Auch ist nicht einzusehen, warum, in diesem Zusammenhang, Jesus die Pharisäer, oder unser Evangelist seine judenchristlichen, oder gar seine jüdischen Leser, vor Rückfällen hätte warnen sollen. Dieses Schlußwort kann demnach sehr wohl ein späterer, unächter Zusatz sein. Vielleicht ist es von einem etwas schelmischen Heidenchristen oder auch von einem Judenchristen, zuerst an den Rand, von einem späteren Abschreiber dann in den Text selbst gesetzt worden. Jedenfalls verdunkelt es den sonst sehr schönen und heilsamen Ausspruch.

XII, 46—50.

Nun hat sich Jesus, nachdem er die pharisäischen Zeloten und die unbeständigen, nach kurzer Buße, rückfälligen Verehrer, — die extremen Judenchristen und die unwürdigen, lasterhaften Heidenchristen, abgewiesen hat, zurückgezogen in den engen Kreis seiner treuen, ächten Jünger. Da lehrt und wirkt er in der Stille. Seine Mutter

aber und seine Geschwister, — die von den seiner Geburt vorangegangenen Wundern, und von seinen Wundern überhaupt nichts wußten, und sich ihm nicht angeschlossen hatten, — kommen zu ihm und wollen in zudringlicher Weise ihn stören. Er aber läßt sie draußen stehen. Er thut an ihnen, was er die Seinigen gelehrt hat: Er liebt Gottes Werk mehr als die eignen nächsten Verwandten und kennt keine andere Familie, als die durch Gottes Geist geschaffene. (Vergl. 10, 37 und Luc. 14, 26.)

So abstoßend diese Darstellung auch sein mag, so läßt sie uns doch einen tiefen Blick werfen in das Verhältniß Jesu zu seinen nächsten Verwandten, wie es, aller Wahrscheinlichkeit nach, in Folge ihrer natürlichen Beschränktheit und seiner alles überragenden, heroischen Gesinnung, sich gestalten mußte. Auftritte dieser Art hat Jesus gewiß manchmal erlebt.

XIII, 1—2.

Sicherlich hat Jesus, wenn er das Volk lehrte, sich nie so unbequem, so unpraktisch eingerichtet, und wahrscheinlich ist die hier gegebene Notiz nicht von einem akustischen, sondern eher von einem allegorischen Standpunkte aus, aufzufassen. Daß Jesus sein Haus und seine Verwandten verließ, und sich an's Meer begab, daß er da, von einem Schifflein aus, das am Ufer stehende Volk belehrte, das bedeutet wohl, daß Jesus von Israel scheidend, in die große Heidenwelt eintrat, und dort, von der heidenchristlichen Gemeinde aus, in welcher er sich niederließ, das in der Nähe stehende Volk belehrte. Daß aber Jesus hier, wie auf dem Berge (5, 1), sitzend redet, und die Leute stehend ihm zuhören, das war damals jüdische Sitte[1]).

[1]) Siehe Lightfoot zu dieser Stelle.

XIII, 3—9.

Zu diesem Gleichniß, wie zu einigen andern Reden, läßt unser Evangelist Jesus selbst eine authentische Erklärung geben; (vergl. Vers 18ff.) nur werden wir sehen, daß diese Erklärung in einigen Punkten offenbar verfehlt ist, daß sie also nicht von Jesus selbst, sondern von unsrem Evangelisten herrührt. Wir müssen uns also von ihr befreien und das Gleichniß so zu verstehen suchen, wie die ersten Zuhörer Jesu es unmittelbar verstehen konnten. Für sie war der Same ein Sinnbild des göttlichen Wortes, der religiösen Belehrung. Ein Säemann stand vor ihren Augen: Jesus. Doch ist zweifelhaft ob Jesus, als er dieses Gleichniß erzählte, vorzüglich oder gar ausschließlich, auf sich aufmerksam machen wollte, oder ob er überhaupt von Jedem sprach, der das göttliche Wort verkündigt. Jedenfalls ist hier nicht der Säemann die Hauptsache, der eigentliche Gegenstand des Gleichnisses, sondern das Schicksal des göttlichen Wortes, des ausgestreuten Samens.

Dieses Schicksal aber ist verschieden je nach der Beschaffenheit der Menschen, die das Wort hören. In den vier Bodenarten scheint Jesus, wie R. Rothe in einer geistvollen Predigt sagt, viererlei Menschen geschildert zu haben: 1. die gänzlich Unvorbereiteten und deßhalb Unempfänglichen, 2. die Oberflächlichen, 3. die Lasterhaften, 4. die Guten. Letztere aber werden nicht positiv und direkt, sondern nur indirekt und negativ geschildert. Sie sind frei von den Fehlern, wodurch das Wort in den andern Schaden leidet. Doch sind sie in verschiedenem Maße fruchtbar und gut.

Die Art aber, wie Jesus hier die Erfolge der religiösen Belehrung darstellt, ist durchaus nicht pessimistisch. Das eigentliche Feld ist doch wahrscheinlich umfangreicher als die drei andern Bodenarten zusammengenommen. Jeder Bodenart, jeder Menschenart, wird in irgend welchem Maße göttliches Wort zu Theil. Wenn auch vom köstlichen Samen drei ungleiche Theile, — nicht $^3/_4$! verloren gehen,

so wiegt doch die aus dem guten Boden hervorwachsende Frucht den vielleicht nicht sehr beträchtlichen Schaden reichlich auf.

Uebrigens erzählte Jesus dieses Gleichniß wahrscheinlich in der Absicht, seine Zuhörer zu ernster Selbstprüfung und Selbstbildung zu ermahnen. Wer dem Wege gleicht, kann etwas thun, um dem Felde ähnlich zu werden. Wer einen Stein in sich fühlt und nur dünne Erde darüber, der kann den Stein entfernen, die Erde vertiefen. Auch das Unkraut läßt sich ausgäten und wer gut ist, kann noch besser werden.

XIII, 10—17.

Die herrlichen Worte dieses Citats hat Jesaia gewiß nicht in den ersten Tagen seiner prophetischen Thätigkeit, sondern längere Zeit später, nach bitteren Erfahrungen, geschrieben. Und gewiß hat er nicht als Prophet gewirkt mit der Absicht, sein Volk zu verhärten, oder auch nur mit der Aussicht auf einen solchen Erfolg. Ebenso wenig aber hat Jesus seine Gleichnisse erzählt, *damit* die Leute ihn nicht verstünden, sondern um verstanden zu werden. Auch ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, sein lebendiges Wort von ihnen, den Unbefangenen, besser verstanden worden, als sein der Ueberlieferung preisgegebenes Wort von den im Drang des kirchlichen Parteiwesens schreibenden Evangelisten verstanden werden konnte. So müssen wir denn annehmen, daß die hier gegebenen Worte Jesu, insofern er in ihnen die Absicht ausspricht, nicht verstanden zu werden, alterirt oder doch, so zu sagen, verrenkt worden sind. Jesus kann sie sehr wohl gesprochen haben, aber mit einer gewissen, hier gar nicht angedeuteten Betonung, mit einer schmerzlichen, wehmüthigen Ironie. In dem scheinbaren oder wirklichen Mißerfolg, den er manchmal wahrnehmen mußte, konnte er entweder eine Bestätigung der alten, Jesaia 6 scheinbar ausgesprochenen, Weissagung finden, oder auch eine Wiederholung dessen, was Jesaia, 750 Jahre früher, erfahren hatte, nicht aber einen göttlichen Befehl erkennen,

so zu sprechen, daß ihn nur die Wenigsten hätten verstehen können, daß die Meisten durch sein Wort geblendet und betäubt worden wären[1]).

Besonders denkwürdig sind die zwei mit dieser Rede ziemlich lax verbundenen, anderswo in einem andern Zusammenhang stehenden Sentenzen, Vers 12 und Vers 16—17[2]). In der ersten, am wenigsten hierher passenden, spricht Jesus ein erfahrungsmäßig wohl bekanntes Gesetz des geistigen Wachsthums aus; in der zweiten, preist er das hohe Glück der Seinigen, daß sie die Offenbarung des Messias, nach welcher manche Propheten und Gerechte sich gesehnt, mit eignen Augen gesehen und mit eignen Ohren gehört haben: ein Glück, um welches auch manche Propheten und Gerechte der christlichen Zeit sie beneiden dürften.

XIII, 18—23.

Volksthümlich und, wie man oft sagt, »praktisch« mag man diese »Erklärung« nennen, aber mit dem Sinn des angeblich erklärten Gleichnisses stimmt sie fast nirgends überein. Schwerlich hätte Jesus diesem Gleichniß den in Vers 18 enthaltenen, in der Kirche üblich gewordenen Titel gegeben, denn der Säemann stand für ihn, seiner Bedeutung nach, nicht im Vorder-, sondern im Hintergrund des hier dargestellten Gedankens. Die Vögel, seine Lieblinge, obwohl sie hier den guten Samen naschen, hat er gewiß nicht als ein Bild des Teufels, sondern, im schlimmsten Fall, als ein Bild flatterhafter leichtsinniger Gedanken gebraucht. Die aufgehende Sonne konnte im Sinne Jesu sehr wohl »die Hitze und die Last des Tages«, die Prüfungen des Lebens andeuten, nicht aber so bestimmt hinweisen auf »die Trübsal und Verfolgungen«, die sich damals, zu Jesu Lebzeiten, gegen die Jünger noch nicht erhoben hatten. Das

[1]) Noch klarer als in unsrem Text wird in den parallelen Stellen des Lucas und des Marcus, (Luc. 8, 10, Marc. 4, 10—12.) diese widersinnige und unmenschliche Absicht ausgesprochen.

[2]) Vergl. 25, 29. Luc. 8, 18 und 10, 23—24.

Unkraut ist offenbar hier, wie auch im folgenden Gleichnisse, das Gegentheil vom Weizen, die böse Frucht der Herzen, das Laster in seinen mannigfaltigen Gestalten, nicht aber die Last »der Sorgen dieser Welt und der Betrug des Reichthums«. Nur zwei Punkte sind in dieser Erklärung richtig getroffen, die gar nicht verfehlt werden konnten: daß der Same das göttliche Wort bedeute, und daß der gute Boden ein Bild sei des guten Menschen.

XIII, 24—30.

Woher das Böse? Dies ist die Frage, die in diesem Gleichnisse beantwortet werden soll. Das Böse, wie das Gute, ist die Wirkung einer Lehre, die Frucht eines Samens. Der gute Same wird von einem rechtschaffenen Säemann, der böse, von dessen Feind gesäet. Dieser Feind könnte sehr wohl, im Sinne Jesu, der Teufel sein. Doch ist auch möglich, daß Jesus hier nicht an den Teufel, sondern im Allgemeinen an Alle gedacht habe, die verderbliche Lehren aussäen. Wie dem auch sei, der Feind treibt sein Werk Nachts, während die Leute des Säemanns schlafen, d. h. wohl in Zeiten religiöser Erschlaffung. Der Same, den er ausstreut, geht auf und bringt seine verderbliche Frucht mitten unter dem Weizen, so daß gewöhnliche Menschenhände, das Unkraut gar nicht ausgäten können, ohne auch den Weizen zu beschädigen. Weizen und Unkraut, Gutes und Böses, sind in der Welt thatsächlich gemischt und diese Mischung können gewöhnliche Menschen gar nicht scheiden, ohne das Gute zu verderben oder zu gefährden. Doch wird Gott, am Ende dieser Zeit, zur Gründung oder Vollendung seines Reiches, Engel, d. h. irgendwelche dem Himmel oder der Erde entsprossene, Diener senden, die mit sicherer Hand das Unkraut vom Weizen trennen, den Weizen in Gottes Scheunen sammeln, das Unkraut verbrennen werden. So wird, nach Jesu Erwartung, die räthselhafte schmerzliche Mischung des Guten und Bösen aufhören und das Gute möglichst rein dargestellt werden, im Reiche Gottes.

XIII, 31—32.

Die Weltreiche Assyriens und Babylons und auch das künftige Reich Israels waren im Alten Testament unter dem schönen Bild eines großen Baumes dargestellt worden, der Vögeln und andern Thieren seinen Schutz und Schatten gewährt. Vergl. Hesekiel 17, 22—23. 31, 5—6. Dan. 4, 9. Diese »Weissagungen« der Propheten ergreift hier Jesus hoffnungsvoll. Die Weltmonarchie des Himmelreichs, so meint er, soll hervorgehen aus der kleinen Schaar der Jünger, genauer: aus der durch ihren Glauben wirkenden Gotteskraft: der herrliche Baum aus dem Senfkorn (vergl. 17, 20). Die Senfstaude ist allerdings, obwohl sie in Palästina sehr groß wird, doch kein großer Baum; zur messianischen Zeit aber, zur Zeit der Wunder, könnte sie sehr wohl wie eine Ceder des Libanons werden.

XIII, 33.

Der Sauerteig ist nicht das Himmelreich selbst, das hier in der Masse des durchsäuerten Teiges sinnbildlich veranschaulicht wird, sondern die das Himmelreich durchdringende, gestaltende Kraft: das Wort Gottes, und die »drei Scheffel Mehl« könnten eine Hinweisung sein auf die drei in der Einheit des Himmelreichs verbundenen Menschengruppen: Juden, Samariter und Heiden. Doch scheint dieses Quantum Mehl beim häuslichen Brotbacken das gewöhnliche Maß gewesen zu sein. (Vergl. I. Mos. 18, 6.) Hat das Weib in diesem Gleichniß eine eigne Bedeutung, so ist es ein Bild der Gemeinde, die das Wort in die Herzen der Menschen versenkt.

XIII, 34—35.

»Solches Alles«, mit Ausnahme der in Vers 18—23 enthaltenen Worte, hat Jesus in der That gesprochen, doch gewiß

nicht, wie hier berichtet wird, auf einmal, so daß ein Gleichniß das andere aus dem Geist der Zuhörer verdrängt hätte; vielmehr hat er, aller Wahrscheinlichkeit nach, diese verschiedenen Gleichnisse verschiedenen Reden eingefügt, so daß sie ihre Umgebung beleuchteten und von ihr beleuchtet wurden. Daß er aber »nicht ohne Gleichnisse zu ihnen redete«, das ist, nach allem was uns der Evangelist bereits von den Reden Jesu überliefert hat, entweder eine gedankenlose Behauptung, oder ein sehr spitzfindiges, tiefsinnig sein wollendes Räthsel. Wenn es letzteres ist, so bedeutet es, daß Jesu Wort für das Volk immer unklar, räthselhaft gleichnißartig war, daß sie von der köstlichen Frucht, die er ihnen darbot nur die Schale, nur das Gleichniß annahmen.

Das Citat aber aus dem Psalm 78, einem Psalm Assaphs, der II. Chronik, 29, 30, ein »Prophet« genannt wird, gehört jedenfalls zu den mißlungensten unter den vielen mißlungenen Citaten, denen wir schon begegnet sind und noch begegnen werden. In ihrem ursprünglichen Zusammenhang sind diese Worte nichts weniger als eine Weissagung, sondern ganz einfach ein, als Exordium ausgesprochener, Vorsatz, wovon der Psalm selbst »die Erfüllung« ist.

XIII, 36—43.

Ein Spruch, ein einziger, hat hier einen schönen, ächten Klang; nämlich das einfache und doch so große Wort womit der Vers 38 anfängt. Das Uebrige aber ist theils von sehr zweifelhafter Triftigkeit, theils offenbar verfehlt — also unächt.

Daß Jesus bei dem Säemann dieses Gleichnisses ausschließlich an sich gedacht habe, ist nicht wahrscheinlich. Daß der Feind hier den Teufel selbst vorstelle, ist unsicher. Die Schnitter könnten wohl himmlische Engel, es könnten aber auch auserwählte, besonders begabte Menschen sein. Gewiß aber hat Jesus unter dem Doppelbild des Weizens und des Unkrauts keine Menschen, sondern Thaten und Gesinnungen, Früchte des guten und des bösen Samens, der guten

und der bösen Lehre darstellen wollen. Menschen wachsen ja nicht aus dem Worte hervor; und warum der Weizen hier etwas anderes bedeuten sollte als im Gleichniß »vom Säemann«, warum er etwas anderes vorstellen sollte als Wirkungen der guten Lehre, ist schlechterdings nicht einzusehen. Bedeutet aber der Weizen das Gute, so kann das Unkraut nur ein Bild des Bösen sein, nicht der bösen Menschen.

Der Schluß des Gleichnisses ist, wie der Schluß vieler kirchlicher Predigten, bestimmt den Leuten die Hölle heiß zu machen: ein wunderliches Gemisch von grell gemalten Bildern, die zu den schönen, man könnte fast sagen ätherischen Formen des zu erklärenden Gleichnisses, in einem auffallenden, dem Erklärer nicht zu Ehre gereichenden Contraste stehen.

XIII, 44.

Daß der Schatzfinder nicht ganz rechtlich gehandelt hat, thut nichts zur Sache. Jesus stellt ihn seinen Jüngern als ein Vorbild vor die Augen, wie anderswo den betrügerischen Verwalter, (Luc. 16, 1ff.) nicht wegen, sondern trotz seiner Unredlichkeit, weil er alles verkauft hat, um den verborgenen Schatz zu erwerben, wie auch wir alles verkaufen, alles drangeben müssen, um das Bürgerrecht im Himmelreich zu erwerben.

XIII, 45—46.

Dieser Kaufmann sollte für die Jünger Jesu in zwiefacher Beziehung ein Vorbild sein: weil er Perlen suchte, aus solchem Suchen sein Geschäft machte, und weil er, als er die köstliche Perle fand, alles verkaufte, um sie zu erwerben. So sollen auch wir trachten nach allem, was schön, wahr und gut ist, nach Perlen, und für die Sache des Himmelreichs, für das höchste Gut, Alles opfern — doch selbstverständlich nicht unsre Perlen.

XIII, 47—50.

Das eigentliche, ächte Gleichniß ist in den Versen 47 und 48 enthalten. Die zwei folgenden Verse sind ein unächter Zusatz, ein Schluß der mit geringer Aenderung ebenso gut hundert andere Reden schließen könnte.

Jesus ging einst vorüber und sah am Ufer des galiläischen Meeres Fischer sitzen, die aus ihrem Netze die guten Fische sammelten und die andern wegwarfen. Die weggeworfenen aber waren nicht »faule Fische;« — solche wären nicht in's Netz gekommen, sondern »unreine«, die man in Palästina unter Juden nicht verwerthen konnte. Dieses einfache Bild verwandelte sich im Geiste Jesu in dieses sinnreiche Gleichniß: So, meint er, geht es beim Menschenfischen. Man fängt allerlei Leute, »reine und unreine«. »Die unreinen« aber muß man in's Wasser zurückwerfen oder todt am Ufer liegen lassen.

XIII, 51—52.

Das »Ja«! der Jünger klingt hier sehr beklommen, fast wie eine Höflichkeitslüge, und ohne Selbsttäuschung konnte auch unser Evangelist dieses Ja nicht nachsprechen.

Sehr merkwürdig aber ist, daß er Jesus hier als einen »zum Himmelreich gelehrten Schriftgelehrten« zu betrachten scheint. Doch läßt sich der tiefgehende Spruch auch auffassen ohne direkte Beziehung auf Jesus, als ein Rath, den Jesus den Jüngern gegeben hätte, »Altes und Neues« in ihrem Vorrath zu sammeln, um als gute, für das Himmelreich tüchtige Schriftgelehrte zu wirken. Thatsache ist jedenfalls, daß alle auf die Entwicklung des religiösen Lebens mächtig einwirkende Menschen, alle Propheten und Reformatoren, unter ihnen auch Jesus, großentheils deßhalb so mächtig wirkten, weil sie zugleich der Vergangenheit und der Zukunft angehörten, weil in der Tiefe ihres Geistes und in ihrem Wort »Altes

und Neues« sich gegenseitig durchdrangen. Eine gegenseitige Durchdrungenheit beider Elemente ist durchaus nothwendig. Eine bloße Zusammenstellung derselben thut's nicht, sondern erinnert nur an die alten Schläuche, die man nicht mit neuem Wein füllen, an die alten Kleider, die man nicht mit neuem Tuch flicken soll. (9, 16—17.)

XIII, 53—58.

Jesus ging nun zurück vom galiläischen Meer nach seiner Vaterstadt Nazareth, von den Grenzen der Heidenwelt zu seinem Volk. Da nahmen die Leute Anstoß an der Niedrigkeit seines Ursprungs, an der Geringigkeit seiner Familie. Denn er war der Sohn eines Zimmermanns. Neben seinen vier Brüdern und seinen Schwestern war er gewiß in Armuth aufgewachsen. Daß er aus einer solchen Umgebung heraus zu solcher Weisheit und zu solchen Thaten sich erhoben hatte, das hätte in den Augen der Leute zu seiner Verherrlichung viel beigetragen, — wenn die Leute damals in Nazareth vernünftiger gewesen wären, als andere Leute, in viel aufgeklärteren Zeiten, und in größeren Städten; aber die Leute zu Nazareth waren bloße Menschen, keine Gottessöhne. So erkannte denn Jesus, als er bei ihnen war, und wahrscheinlich auch bei andern Gelegenheiten, was er hier nicht ohne ein gewisses, vielleicht wehmüthiges Lächeln erklärt, daß »ein Prophet nirgend weniger gilt als in seinem Hause.« Für die Engherzigen und Kleinlichen konnte auch er nichts großes leisten. Auch sein Geist bedurfte der Anerkennung, der Theilnahme, um frei seine Kraft zu entwickeln.

XIV, 1—12.

Anders und besser als die Leute von Nazareth urtheilte Herodes Antipas über Jesus, und unser Evangelist scheint nicht ohne ein gewisses Wohlgefallen das Wort dieses vornehmen Herrn, »dieses Königs« anzuführen. Wenn es auch zum Theil von Aberglauben, von Furcht und Gewissensunruhe nicht frei war, wenn es auch

von einem mit Prophetenblut befleckten Menschen gesprochen worden, so war es doch eine der Wahrheit dargebrachte Huldigung.

Will man diesen Ausspruch in seinem ursprünglichen Sinn verstehen, so darf man ihn nicht zu genau nehmen, jedenfalls daraus nicht folgern wollen, welche Vorstellung Herodes oder seine Umgebung sich von der Auferstehung der Todten oder der Seelenwanderung machte. Wir haben es hier nicht mit dem Wort eines Propheten oder eines Schriftgelehrten, sondern mit dem keck und vielleicht ironisch hingeworfenen Ausspruch eines schlechten, aber doch ächten Weltkindes zu thun: »Er ist auferstanden von den Todten und darum wirken die Kräfte in ihm[1]).« Mit andern Worten: »Seht! da ist wieder ein Solcher, wieder ein Wunderthäter!«

Nachträglich, und weil das Wort des Herodes den Tod des Täufers voraussetzt, wird hier berichtet, was man sich in gewissen Kreisen vom Tode dieses Gottesmannes erzählte: eine schauerliche Erzählung, von der man wohl glauben darf, daß sie nicht auf genauer Erkundigung und sicheren Zeugnissen beruht. Daß Herodes Antipas den Täufer tödten ließ, ist zwar eine auch von Josephus berichtete Thatsache, nur sagt uns Josephus, daß der Vierfürst den Täufer tödten ließ, weil er von seiner prophetischen Wirksamkeit politische Unruhen befürchtete. (Antiq. XVIII, 5. 2.) Wollte aber der Vierfürst der Aufregung des Volkes ein Ende machen, so konnte er nichts zweckwidrigeres thun, als den Wunsch seiner Stieftochter so zu erfüllen, wie er es hier thut. Eine solche Greulthat wäre nicht blos ein unter erschwerenden Umständen vollbrachtes, die äußerste Grenze menschlicher Bosheit offenbarendes Verbrechen, sondern eine in jedem nur halbwegs Klugen, kaum denkbare, in diesem »Fuchs« aber gar nicht begreifliche Thorheit gewesen. Sicherer ist es, man überläßt die Schüssel mit dem bluttriefenden Prophetenhaupt in der Hand des hübschen heiteren Mädchens den Malern, die nicht verpflichtet sind, jede Erzählung, die sie darstellen einer strengen Kritik zu unterwerfen.

---

[1]) Nach De Wette's genauer Uebersetzung.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß der hier gegebene Nachtrag die ganze Chronologie unsres Evangelisten, genauer gesagt: die ganze Reihenfolge seiner Erzählungen in Unordnung bringt. Denn der Leser wird hier, wir wissen nicht wie weit jenseits der in Vers 1 allerdings sehr unklar angegebenen Zeit zurückversetzt. Vergl. Vers 1 und 13ff.

XIV, 13—21.

Jetzt, da Johannes der Täufer nicht mehr da ist, hat Jesus allein für die geistige Speisung des Volkes zu sorgen, und das thut er auch wunderbar. Die fünf Brote erinnern den aufmerksamen Bibelleser an »die fünf Brote«, die David, der Ahnherr des Messias, für seine hungernden Begleiter vom Oberpriester Ahimelech sich erbat. (I. Sam. 21, 3.) Sie erinnern auch an das in der alten Kirche so bedeutsame griechische Wort ΙΧΘΥΣ, dessen fünf Buchstaben, die Anfangsbuchstaben von fünf Worten waren, in welchen das ganze Glaubens-Bekenntniß der alten Christenheit enthalten war: Jesus Christus Gottes Sohn Heiland.

Die zwei Fische aber weisen hin, wie die Brote, nur noch deutlicher, auf Christus selbst, und zwar auf Christus, in dem zwiefachen Zustand, worin er sich der Christenheit geoffenbart hat: zuerst im Fleische, dann im Geiste. Demnach gibt Jesus hier dem Volke sich selbst zur Speise, in einer geheimnißvollen, auf das heilige Abendmahl hindeutenden Form. So empfangen ihn fünftausend Männer, ebenso viele Tausende als Brote da waren. Sie wurden aber alle satt und froh und die Apostel hoben die Ueberreste dieses von Christus gespendeten Mahles auf, weil sie später mit derselben Speise das Christenvolk nähren sollten.

Vom Brote, das Gott den hungernden Seelen anbietet, hatten die Propheten und Weisen Israels in früheren Zeiten viel gesprochen. In Christus aber wurden alle ihre Ahnungen verwirklicht. Siehe Sprüche 9, 5. Sirach 15, 3. Jesaia 55, 1.

XIV, 22—33.

Diese schöne Erzählung erscheint als eine zweite, und wie man sagen könnte, verbesserte Ausgabe der in Cap. 8, 23—27 enthaltenen. Dort konnte mancher Christ daran Anstoß nehmen, daß Jesus, der seine Jünger so oft zum »Wachen und Beten« ermahnt, in der Stunde der Anfechtung selbst geschlafen habe, so daß seine Jünger ihn wecken mußten. Auch das konnte für manchen Christen anstößig sein, daß das Schifflein, während Jesus darauf war, vom Sturm und von den im Sturm tobenden Dämonen, (vergl. Marc. 4, 39,) angegriffen worden. Ueberhaupt konnte die ganze Erzählung an die bekannte parallele Anekdote aus Cäsar's Leben erinnern und also der Alles überragenden Erhabenheit Christi unangemessen erscheinen. Diese Mängel beseitigt der Urheber der hier gegebenen Erzählung vollständig. Der Sturm bricht aus und gefährdet das Schifflein, während Jesus sich von den Jüngern fern hält, während er allein auf dem Berge, bei Gott, wachet und betet. Als aber die Jünger in Gefahr gerathen, in der vierten Nachtwache, zwischen 3 und 6 Uhr morgens, kommt Jesus, auf dem Meere wandelnd, vielleicht von unsichtbaren Engelhänden getragen, und die von den Dämonen aufgeregten Wellen mit Füßen tretend, zu ihnen, hilft ihnen und beruhigt sie wunderbar. Zuerst glauben sie ein Gespenst zu sehen, wie denn auch Manche, als sie nach der schrecklichen, vom Charfreitag bis zum Auferstehungsmorgen währenden Todesnacht den Auferstandenen sahen, auch nur einen Geist zu sehen glaubten; (Luc. 24, 37) aber Jesus versichert sie seiner Gegenwart. Nun will Petrus, als ein Repräsentant sämmtlicher Christen, zu Jesus kommen, will der in dem Verklärten wirkenden Kraft theilhaft werden, und so lange er glaubt, ist er dieser Kraft auch theilhaft; bald aber sieht er auf den Wind, nicht mehr auf Christus allein, und sofort sinkt er. Doch Jesus läßt ihn nicht versinken, er erweist sich als sein barmherziger Meister.

In diesem so einfach und doch so großartig gezeichneten Bild des zuerst muthig glaubenden und wandelnden, dann zweifelnd sinkenden, bald aber geretteten Petrus scheint etwas durchzuschimmern von den Thaten und Schicksalen des Apostelfürsten, wie sie uns an andern Stellen des Neuen Testaments überliefert werden. Er zuerst hat den Auferstandenen gesehen, hat im Glauben an ihn zuerst das Evangelium verkündigt; er zuerst hat zu ihm über die Wellen des Meeres, auf dem schwankenden gefährlichen Boden der Heidenwelt gehen wollen; da ist er aber einen Augenblick aus Schwäche gesunken. Vergl. I. Cor. 15, 5. Apostelg. 1, 15ff. 2, 14ff. 10, 1ff. Gal. 2, 11ff. Röm. 14, 4. Verurtheilt ihn nicht! so meint wohl hier der Dichter. Er stand und fiel seinem Herrn und sein Herr war stark genug, ihn wieder aufzurichten; hat ihn wieder aufgerichtet!

XIV, 34—36.

Mit seinen Aposteln, die ihn jetzt als den »Sohn Gottes«, als den Messias, den Liebling des Allerhöchsten, oder auch im paulinischen Sinn, als den göttlichen Menschen und den Herrn der Gemeinde erkannt haben, kommt Jesus in das Land Genezareth. So nannte man eigentlich nur das westliche Ufer des galiläischen Meeres; doch, in der wahrscheinlich nicht sehr genauen Vorstellung unsres Evangelisten, war diese Landschaft vielleicht nicht fern vom Lande der Gadarener, oder Gerasener, oder Gergesener, wo Jesus, nach dem hier zu Grund liegenden Bericht des 8. Capitels, auch nach einer Seefahrt, ankam. Hier, wie dort, heilt er Kranke, die an ihn glauben, Kranke, die durch ihre Gesinnung an das im Cap. 9 dargestellte Weib, und an die auf dieses Weib bezügliche Weissagung, also an die Heidenwelt erinnern. Vergl. Cap. 9, 20 und unsre, dort gegebene Erklärung.

XV, 1—20.

In diesem Abschnitt wird die Frage behandelt, die den Petrus einst verwirrte, als er sich zu Antiochien die strengen Vorwürfe des Paulus zuzog. (Vergl. Gal. 2, 11ff.) Jesus löst hier diese Frage mit voller Entschiedenheit und Klarheit; doch verstehen seine Jünger, besonders Petrus, sein Wort nicht, meinen, es wäre ein Gleichniß. Jesus, nachdem er ihren Unverstand getadelt, erklärt ihnen das vermeintliche Gleichniß, reicht dem sinkenden Petrus huldvoll die Hand.

Die Frage, um die es sich handelt, betraf die Gültigkeit der mosaischen Speisegesetze. Um diese Gesetze möglichst genau zu beobachten, um ja nichts »Unreines« über die Lippen zu bringen, wuschen sich die pharisäischen Frömmler mit der größten Sorgfalt die Hände vor jeder Mahlzeit. Jesus erklärt ihnen, daß »nichts, was zu des Menschen Mund eingeht, den Menschen verunreinige. Nur was aus des Menschen Mund hervorgeht, verunreinigt.« Beim zweiten Theil dieses Ausspruchs soll Jesus, nach der von dem Evangelisten ihm in den Mund gelegten Erklärung, die aus dem Herzen hervorgehenden Sünden und Verbrechen gemeint haben. Doch scheint diese Erklärung den Sinn des zu erklärenden Spruches nicht zu treffen. Sündige Handlungen »gehen nicht aus dem Munde hervor.« Sündige Worte aber, obwohl sie den Menschen verunreinigen und aus dem Munde hervorgehen, sind weder das Einzige, noch das Schlimmste, was den Menschen verunreinigt. Auch liegt in der Gegenüberstellung von Speise und Wort, oder gar von Speise und allen nur möglichen Sünden, die meistens nicht aus dem Munde, sondern nur aus dem Herzen hervorgehen, etwas Wunderliches und Ungehöriges. Die einfachste Lösung dieser Schwierigkeiten liegt vielleicht in der Vermuthung, daß Jesus hier, als er von dem sprach, was aus dem Munde hervorgeht, an eine bekannte Wirkung des unmäßigen Essens gedacht, und vielleicht irgend einem

frommen Schlemmer einen scharfen Hieb versetzt habe. Nicht die Speise, welche es auch sei, sondern die Unmäßigkeit verunreinigt. So verstanden, wäre dieser Ausspruch allerdings etwas derb, doch wäre eine solche Derbheit in dem Zusammenhang, worin sie vorkommt, gerade kein Mißklang. Sie paßte vortrefflich zum Ton des Verses 17. »Versteht Ihr noch nicht, daß alles, was in den Mund hineinkommt, in den Bauch geht, und in einen Abtritt abgeführt wird?« (De Wette.)

Wie dem auch sei, klar ist jedenfalls, daß, nach Jesu Anschauung, keine Speise den Menschen verunreinigt, daß also die mosaischen Speisegesetze jedes vernünftigen, in der Natur, in Gottes Ordnung liegenden Grundes entbehren, wahrscheinlich rechnete sie Jesus zu den Pflanzen, die nicht sein himmlischer Vater, sondern menschliche Willkühr gepflanzt hatte, und die eben deßhalb ausgereutet werden sollten. Wenn aber auch Jesus mit diesem Ausspruch die mosaischen Speisegesetze — und consequenter Weise, alles was im mosaischen Gesetz aus dem vorausgesetzten Unterschied zwischen »Rein und Unrein« hervorgeht, aufhob und also das ganze Gebäude des Gesetzes tief erschütterte, so konnte er doch, wie andere Reformatoren auch thaten, was er principiell und theoretisch verwarf, praktisch und provisorisch — etwa bis zur Gründung des Himmelreichs, noch festhalten wollen. »Was zu des Menschen Mund eingeht, das verunreinigt den Menschen nicht.« Das erklärt Jesus unumwunden, doch konnte er gelegentlich auch lehren, daß der Israelit wohl thue, wenn er aus Pietät, aus Rücksicht auf die Sitte der Väter, auf das geschriebene Gesetz, Gott zu Lieb, nichts angeblich verunreinigendes esse. Sollte aber ein Israelit zufällig, ohne es zu wissen, oder auch freiwillig, eine im Gesetz verbotene Speise essen, so ist es kein Unheil. Es verunreinigt nicht[1])!

Aerger jedenfalls als jede solche nur in der Uebertretung eines kleinen Gebots, oder gar einer menschlichen Satzung bestehende Sünde

[1]) Vergl. was Paulus über dieselbe Frage lehrt. I. Cor. 10 und Röm. 14.

ist die casuistische Verdrehung, wodurch einige pharisäische, aber des Pharisäernamens unwürdige Schriftgelehrte, die großen Gebote des Gesetzes unter dem Vorwande frommer Reden auflösten. Gott, so sagten sie z. B., ist unvergleichlich mehr als die Eltern und ihn soll man ehren über Alles. Deßhalb kann man auch seinen Eltern die im Gesetz vorgeschriebene Ehre — worunter Jesus und seine Zeitgenossen, wie dies hier sehr deutlich ist, hauptsächlich eine ehrerbietige Unterstützung verstanden, verweigern, wenn man das, was man seinen Eltern »von Rechtswegen« geben sollte, Gott verehrt, zu einem frommen Opfer verwendet. Solche Gesetzesauslegung war Jesu ein Greuel. Was würde er aber zu den vielen, gleich argen oder noch schlimmeren, Aussprüchen christlicher, namentlich jesuitischer Sittenlehrer gesagt haben?

XV, 21—28.

Als Jesus solches gesprochen hatte, mußte er bald darnach, vor dem Haß der Gesetzeseiferer fliehen. Er flüchtete sich in die Gegend von Tyrus und Sidon, betrat also heidnisches Land.

Da konnte ihm sehr wohl geschehen, was uns hier erzählt wird. Das cananäische Weib hatte ihn, wie man leicht annehmen kann, schon früher gesehen, ihn aus eigner Anschauung oder aus fremden Berichten, als einen Propheten, als den Messias der Juden erkannt. Jetzt, da ein gütiges Schicksal ihn in ihre Nähe bringt, sucht sie bei ihm Hülfe für ihre wahnsinnige, »besessene« Tochter.

An ihrer Kleidung, an ihrer Sprache erkennt sie Jesus sofort als eine Heidin, und will sich deshalb mit ihr nicht beschäftigen. Er glaubte seine Thätigkeit, wenigstens bis zur Gründung des Himmelreichs, auf Israel beschränken zu müssen. Später, meint er, wenn einmal Jerusalem »die Stadt des großen Königs« und das erlöste Israel »das Licht der Welt« ist, dann kommen die Heiden, oder doch die Auserwählten unter ihnen, von selbst zu den Quellen des Heils. Jetzt aber galt es »die verirrten Schafe des Hauses Israel« sammeln und sich nicht mit den »Hunden« aufhalten.

Mit diesem Namen nannten die Israeliten manchmal die Heiden, aus begreiflichem Nationalhaß, oder auch ohne Haß, aus Gewohnheit. Daß aber Jesus diesem Sprachgebrauch folgte, daß er im Allgemeinen die Vorurtheile und Antipathieen seines Volkes theilte, ist in der That nichts anderes als ein Zeichen seiner ächten Menschlichkeit. Wie viele nationale und kirchliche Vorurtheile gleicher Art findet man zu jeder Zeit und überall bei den edelsten und frömmsten Menschen!

Auffallend ist allerdings und anstößig, daß Jesus hier zu dieser betrübten Mutter, oder doch in ihrer Gegenwart und in Bezug auf sie, so spricht. Doch kann man sich mit der Annahme zufrieden geben, daß hier dem Menschen Jesus etwas Menschliches begegnet ist, daß das Gebahren dieser Frau, da er wahrscheinlich verstimmt und abgespannt war, ihm lästig wurde und ihm dieses harte Wort entriß.

Sie aber traute seinem Herzen mehr als seinem Munde und gab ihm die herrliche Antwort, die uns hier berichtet wird. Wie aber sie, trotz allem ungünstigen Schein das Mitleid und die Liebe Jesu erkannte, so erkannte auch Jesus in der etwas wunderlichen Form ihrer Aeußerung ihren herrlichen Glauben. Vor diesem Glauben verschwanden, wie Dunkelheit vor dem Licht verschwindet, seine ererbten, in seinem Herzen nie eingewurzelten Vorurtheile. Zum Trost gab er ihr einen frommen Wunsch, eine Fürbitte für ihre arme Tochter. Daß diese Fürbitte des Messias erhört wurde, war für unsre Evangelisten selbstverständlich, deßhalb konnten sie es auch mit gutem Gewissen versichern.

So aufgefaßt, kann uns hier das Beispiel Jesu lehren — allerdings nicht wie wir Betrübte behandeln oder Menschen durch gewagte Prüfungen erziehen sollen, wohl aber wie wir unsre Vorurtheile unbedingt unsren Erfahrungen unterwerfen, und das Gute freudig anerkennen sollen, überall wo es sich findet, auch wenn es sich bei sogenannten Hunden fände. Das Weib aber zeigt uns, wie wir einen edlen Menschen nicht nach einer zufälligen, vereinzelten

Aeußerung beurtheilen dürfen, und wie wir in schweren Zeiten, trotz allem Schein, glauben sollen an die manchmal in Härte sich verhüllende Liebe. So hätten wir denn hier einen geschichtlichen Bericht — oder eine allegorische Darstellung der durch Jesus, nicht ohne Widerstreben, vollbrachten Heilung der Heidenwelt. Man vergleiche übrigens die Bemerkungen zu 7, 6—11. Wahrscheinlich hat unser Evangelist dort an das cananäische Weib gedacht.

XV, 29—31.

Die Tocher des cananäischen Weibes mit ihrer Mutter erschien dem Evangelisten wohl als ein Sinnbild der Heidenwelt. Da nun die Heidenwelt Trost und Heilung bei Jesu gefunden hat, wendet sich Jesus wieder dem auserwählten, für einige Tage nur verlassenen, Gottesvolke zu und heilt in seiner Mitte alle der Heilung bedürftigen Sünder. So mußte er auch als wahrer Messias handeln: Denn, »wenn einmal die Fülle der Heiden eingegangen sein wird in Gottes Reich, dann wird auch ganz Israel gerettet werden.« (Röm. 11, 25—26.)

XV, 32—38.

Nachdem Jesus für das geistige Wohl der Menschen, der Heiden sowohl als der Juden, gesorgt hat, sorgt er nun auch für ihre leiblichen Bedürfnisse, bereitet ihnen »ein Mahl in der Wüste.« Die Siebenzahl der Brote und der Körbe deutet hier, aller Wahrscheinlichkeit nach, auf die sieben Diakonen der Urgemeinde hin und auf ihren zunächst der körperlichen Pflege der Menschen bestimmten Dienst. (Vergl. Apostelg. 6, 1—9.) Die Fische aber sind hier, wie in Cap. 14 eine Erinnerung an Christus, nur daß in ihrer unbestimmten Zahl und in dem Verkleinerungswort, womit sie bezeichnet werden, die geistige Bedeutung Christi absichtlich abgeschwächt wird: Nicht als Heiland der Seelen, sondern blos als Helfer in jeder äußeren Noth, wird Christus hier genossen.

Daß aber diese Erzählung, ihrem Hauptinhalte nach, insofern

sie eine wunderbare, aller Erfahrung widersprechende, und jeder klaren Vorstellung entgehende Vermehrung fertiger Speisen berichtet, ungeschichtlich sei, braucht nicht bewiesen zu werden. Genau geschichtlich und für die richtige Auffassung des geschichtlichen Christus sehr wichtig ist der hier veranschaulichte Gedanke, daß Jesus nicht blos durch die Apostel das Brot des Geistes, sondern auch durch seine Armenpfleger das Brot des Leibes der Welt spenden wollte. Doch ist die leibliche Wohlthat Jesu, nach der Anschauung unsrer Evangelisten, eine geringere Leistung als die durch ihn vollbrachte geistige Speisung. Letztere wird als ein größeres Wunder veranschaulicht: Fünf Brote und zwei Fische nähren 5000 Männer und zwölf Körbe voll bleiben übrig. Hier aber braucht Jesus um 4000 Männer zu nähren sieben Brote und viele Fischlein und nur sieben Körbe werden mit den Resten gefüllt.

XV, 39. XVI, 4.

Das Wort vom »Zeichen Jona's« bedarf hier, nachdem es schon früher, in den Anmerkungen zu XII, 38—42, besprochen worden, keiner weiteren Erklärung. Was aber die sprüchwörtlich gewordenen »Zeichen der Zeit« angeht, so hat Jesus, aller Wahrscheinlichkeit nach, als solche angesehen, einerseits die Noth Israels, die auf einen Punkt gekommen war, wo eine Hülfe, wenn überhaupt geholfen werden sollte, eintreten mußte; andrerseits den Erfolg seiner eignen und seines Vorgängers Lehrthätigkeit. Das schöne feurige Abendgewölk, und auch der trübe drohende Morgenhimmel, beide waren für ihn sichere Vorboten des kommenden Gottestages. »Todte wurden ja auferweckt,« also war die Zeit der Auferstehung gekommen. Vergl. 11, 1—6.

Den Pharisäern und Sadducäern, die Jesus durch ihre Wunderforderung zu diesem schönen Ausspruch veranlaßten, könnten wir vernünftiger Weise dankbar sein. Zürnen dürfen wir ihnen jedenfalls nicht. Denn ihre Forderung war, vom jüdischen Standpunkt aus betrachtet, nichts weniger als unbillig und unvernünftig. Mose,

manche Richter und Propheten hatten sich, nach den unbezweifelten Berichten der heiligen Ueberlieferung, auch durch Zeichen und Wunder legitimirt. Daß der König Ahas kein »Zeichen vom Himmel« haben wollte, rechnet ihm Jesaia, der ihm ein solches Zeichen angeboten hatte, als eine Gottes-Beleidigung an. (Jesaia 7, 10ff.) Warum sollte denn der Messias nicht auch, wie seine Vorgänger, durch Wunder seine Sendung beweisen? Je größer seine Ansprüche, je größer auch die Opfer und Gefahren waren, die der Glaube an ihn nach sich zog, desto vernünftiger war eine solche Forderung.

Ihre Wünsche zu befriedigen, d. h. es zu versuchen, war für Jesus mehr als einmal eine gefährliche Versuchung. (Vergl. 4, 1—11 und 26, 53.) Doch sein religiöses Zartgefühl, sein sicherer moralischer Takt bewahrte ihn vor einer Wunderthätigkeit, die seinen Glauben entweder in Unglauben, oder in Selbsttäuschung und Betrug verwandelt hätte. Daß er ohne Wunder zu thun und zu sehen, an sich glaubte, ist das größte Wunder, das er gethan hat. Seine Jünger aber, oder doch ihre Anhänger suchten bald in erdichteten Wundern eine Stütze ihres Glaubens und jetzt noch behaupten die »Gläubigen«, daß mit diesen Wundern, oder doch »mit den Heilsthatsachen, mit den Wundern der Geburt, der Auferstehung und der Himmelfahrt, das ganze Christenthum stehe oder falle.« Wie können sie, da sie mit den hier auftretenden Pharisäern im Grunde so sehr einig sind, doch gegen sie zürnen und sie so arg anschwärzen? Aber auch gegen sie, die kirchlich Wundergläubigen, dürfen wir, die Freisinnigen, nicht zürnen. Denn auch wir suchen in religiösen Dingen recht verstandesmäßige, möglichst handgreifliche Beweise, möchten, daß die Götter uns ein Pfand liehen, anstatt in uns selbst das Wunder zu vollbringen, das uns in das schöne Wunderland, in das Land der Sehnsucht tragen könnte.

XVI, 5—12.

Die bildliche Rede vom »Sauerteig der Pharisäer und der Sadducäer« hätten die Jünger, nach dem 13, 33 gegebenen Gleich-

niß wohl verstehen können. Daß sie so gänzlich sie mißverstanden, und hier an pharisäische und sadducäische Bäcker oder Sauerteighändler gedacht haben, deren Waare schlecht oder vergiftet gewesen wäre, ist geradezu unglaublich. Geniale Menschen waren die Apostel nicht, noch weniger aber waren sie blödsinnig. Was hier von ihrer Verlegenheit und von der Art gesagt wird, wie Jesus sie durch sein Wort davon befreit hat, (Vers 8—11,) ist nicht blos ungeschichtlich, sondern wunderlich. Fast gleicht es einem humoristischen Zerrbild, einem gegen die guten Judenapostel gerichteten Scherz der alten heidenchristlichen Ueberlieferung.

Mit Jesu Hülfe fanden die Apostel doch schließlich den Sinn des Räthselwortes. Sie fanden ihn aber nicht vollständig. Denn in der Zusammenstellung der Pharisäer und der Sadducäer, der zwei in manchen wichtigen Fragen entgegengesetzten Hauptparteien, liegt für den Nachdenkenden ein Wink, sich von beiden Extremen und überhaupt vom Treiben der Parteien fern zu halten. Diesen, der Hand und des Geistes Jesu würdigen Wink, haben weder die Jünger, noch der Evangelist bemerkt.

XVI, 13—19.

Jesus sprach gewöhnlich von sich, als von »des Menschen Sohn«, d. h. auf Deutsch, als von dem Menschen. Diesen Ausdruck konnte man möglicher Weise als eine in der Form etwas pretentiöse, in Grunde aber bescheidene Selbstbezeichnung ansehen. Man konnte meinen, Jesus gebe sich diesen Namen, wie Hesekiel vor ihm es gethan hatte[1]). Manche Zuhörer dachten wahrscheinlich nicht viel über diesen Ausdruck nach. Doch haben gewiß sinnige Freunde und scharfblickende Feinde die in diesem Wort liegende Anspielung auf eine bekannte Weissagung des Propheten Daniel,

[1]) Siehe Hesekiel 2, 1. 3. 6. 8. 3, 1. 3. 4 u. s. w. Ueberall heißt es hier »Menschensohn« und wird derselbe hebräische Ausdruck gebraucht, den Jesus auch gebrauchte.

(Dan. 7,) bemerkt, und gesehen, daß Jesus sich mit dieser Bezeichnung als den Messias, als den Gründer des künftigen Himmelreichs zu erkennen gab. (Vergl. Dan. 7, 13. Apostelg. 7, 55. Matth. 26, 63—65 und Parall.)

Wenn aber auch der Ausdruck Menschensohn, indem er an die erwähnte Weissagung erinnerte, den Messias bezeichnete, so war er doch nicht der gewöhnliche Titel des Messias. Sonst hätte ja Jesus, ohne seine Frage selbst unmittelbar zu beantworten, nicht fragen können: »Wer sagen denn die Leute, daß ich, der Menschensohn, sei?« Doch könnte man leicht annehmen, daß Matthäus hier die Frage Jesu etwas ungenau formulirt habe, um so mehr als Lucas und Marcus sie etwas anders überliefert haben. (Vergl. Luc. 9, 18. Marc. 8, 27.) Aber auch wenn Jesus in der einfacheren von Lucas und Marcus berichteten Form seine Frage gestellt hat, so hätte er doch nicht seine Jünger, die schon längst an ihn glaubten, und schon oft gehört hatten, wie er sich den Menschensohn nannte, fragen können, für wen sie ihn hielten, wenn das Wort »Menschensohn« eine durchaus unzweideutige und vollkommen klare Bezeichnung des Messias gewesen wäre. Es fragt sich also, warum Jesus sich am Liebsten diesen nicht unbedingt klaren und nicht ganz unzweideutigen Titel gab. Wahrscheinlich zog er ihn jedem Andern gerade wegen seiner Unklarheit vor. Hätte Jesus sich ganz einfach den Messias genannt, so hätte er die Hoffnung und die Ungeduld des Volkes in einer für ihn und für seine Sache gefährlichen Weise aufgeregt. Er hätte die Seinigen veranlaßt, vor Allem nicht die Gerechtigkeit, sondern die Freiheit und Glückseligkeit des Himmelreichs zu erstreben, was nicht blos mit seinem, Matth. 6, 33, aufbewahrten Ausspruch, sondern mit seiner ganzen Lehre und all' seinen Bestrebungen unverträglich gewesen wäre. »Sohn Davids« konnte er sich nicht nennen, theils aus denselben Gründen, theils auch weil er von seiner davidischen Abstammung entweder nicht völlig überzeugt war, oder keinen besondern Werth darauf legte. (Vergl. 22, 41 ff.) Der Titel »Sohn Gottes« entsprach

seiner innersten Ueberzeugung. Denn er war seiner, in seinem geistigen Verhältniß zu Gott und in Gottes Liebe zu ihm begründeten, Gottessohnschaft vollkommen gewiß, nur wollte er diese köstlichste aller seiner Perlen nicht Jedermann vor die Füße werfen. Wußte er doch, daß der Vater allein dieses Geheimniß ergründen konnte. (Vergl. 11, 27.) Es blieb ihm also, wenn er sich als den Messias darstellen wollte, kaum ein anderer Titel übrig als der Danielische, der ihm wegen seiner, der geringen Gegenwart und der großartigen Zukunft entsprechenden, auf die im Himmelreich zu realisirende vollkommene Humanität hinweisenden Bedeutung besonders wohlgefallen mochte.

Doch, wegen der besprochenen Dunkelheit dieses Titels, konnte es geschehen, daß Jesus von manchen wohlwollenden Leuten nur als ein Vorbote des Messias, als ein neuer, oder als ein nach volksthümlicher Erwartung aus der Unterwelt wiedergekommener Prophet angesehen wurde. Von andern aber, und von seinen Aposteln jedenfalls, ist er, wie wir es schon mehrmals gesehen haben, sehr bald als der Messias erkannt worden. Hatte er sich doch als solcher schon mehrmals in so klarer Weise bezeichnet, daß man ihn entweder als den König des künftigen Himmelreichs anerkennen, oder als einen Betrüger verwerfen mußte. (Vergl. 5, 17ff. 7, 21ff. 10, 32ff. 11, 11ff., 27ff.) Man muß also annehmen, daß das Bekenntniß des Petrus entweder in Folge eines wunderlichen Anachronismus von unsrem Evangelisten aus einer viel früheren Zeit hieher gestellt worden ist, oder daß es, jetzt gesprochen, neu war, nicht dem Inhalt, sondern dem Tone nach, in welchem es gesprochen wurde, neu durch seine Freudigkeit und Innigkeit. Einen solchen Glauben erkennt Jesus als eine Wirkung göttlicher, innerlicher Offenbarung. »Fleisch und Blut«, d. h. sterbliche Menschen, konnten den Petrus — und später den Paulus, solches nicht lehren. Aber Gott selbst hatte »in Petrus«, wie später in Paulus, »seinen Sohn geoffenbart«. (Vergl. Gal. 1, 15ff.)

Darüber freut sich Jesus und richtet an den so glaubenden

und seinen Glauben so bekennenden Petrus die hier aufbewahrten Worte. Den Namen »Simon, Sohn Jona's«, scheint er mit Emphase hervorzuheben, vielleicht wegen seiner religiösen Bedeutung. Denn Simon bedeutet Horcher, und Jona bedeutet Taube. Als »von Gott gelehrt« war Simon ein Horcher, ein Schüler, oder wie man rabbinisch sagte, »ein Sohn« — des in der Taube sinnbildlich dargestellten göttlichen Geistes. Jedenfalls sollte sich in seinem späteren Leben zeigen, daß Jesus ihn mit Recht Kepha, (auf Griechisch: Petros, auf Deutsch: Stein,) genannt hatte. Denn er wurde in der That eine der Säulen, ja die Hauptsäule der ersten Gemeinde, (vergl. Gal. 2, 1—10) und bekleidete auch unter den Aposteln ein gewisses Primat. Daß Jesus selbst, nach den hier berichteten Worten, ihm dieses Primat verliehen habe, das können wir Protestanten unumwunden anerkennen, ohne deßhalb dem Papst zu huldigen[1]). Denn wenn auch Jesus hier für die »drei Tage«, die zwischen seinem Tode und seiner Rückkehr vergehen sollten, Petrus zum Führer seiner schwächeren Brüder bestimmte, so folgt daraus noch nicht, daß er irgend welche Anordnung getroffen habe für die seit seinem Tode, wider seine Erwartung, vergangenen Jahrhunderte. Von einem Nachfolger des Petrus spricht Jesus weder hier, noch sonstwo. Auch hätte er gewiß die Wahl gar mancher sogenannter Nachfolger des Petrus nicht gut geheißen. Nur wer den Glauben des Petrus hat, ist in einem gewissen Sinn und nach Maßgabe seiner Kraft, Petrus' Nachfolger, ohne deßhalb ein Papst zu sein. Doch eins ist in diesem Ausspruch Jesu der katholischen Anschauung

---

1) Ein anti-hierarchischer Katholik, Herr Dr. Sepp, hat, in einer gelehrten und geistreichen Abhandlung die Vermuthung ausgesprochen, daß zwischen Vers 17 und 18 einige Wörter ausgefallen seien, drei griechische Wörter, wovon zwei einsilbig, welche man, wenn sie noch dastünden, folgendermaßen übersetzen müßte: »Der zu mir sprach.« Wie nämlich der Vater zu Simon gesagt hat: »Jesus ist der Messias,« so hat er zu Jesu gesagt: »Du bist der Stein ꝛc.« Vergl. 21, 42. Jesaia 28, 16. Psalm 18. V. Mos. 32, 4. 18. 30. Jedenfalls konnte, wie Dr. Sepp meint, ein Simon nicht der Fels sein. (Allgemeine Zeitg. 1879. Beilage 110).

gewissermaßen günstig, nämlich die daraus hervorgehende Thatsache, daß Jesus seine Gemeinde, allerdings in eigenthümlicher Weise, monarchisch oder doch oligarchisch gestaltet sich dachte. Er selbst war jetzt schon König des Himmelreichs und hoffte, bald in herrlicher Weise es zu werden. »In der Nacht« zwischen seinem Tode und seiner Rückkehr sollte Petrus seine Stelle vertreten. Später wollte er selbst den Thron des Himmelreichs einnehmen, und seine zwölf Apostel sollten, neben ihm auf zwölf Thronen sitzend, die Stämme Israels regieren. (19, 28.) Doch ist zu bemerken, daß diese monarchische oder oligarchische Tendenz im Geiste Jesu gemildert, verklärt, ihres politischen Charakters fast entledigt wurde, durch eine wunderbare Beimischung aufrichtiger Demuth und tiefer Menschenliebe. Dienend wollte er, und sollten die Seinigen herrschen, und die Beherrschten sollten nicht unterdrückt, sondern befreit werden durch die über sie ausgeübte Herrschaft. (20, 28. Luc. 22, 25 ff.) Diese Herrschaft sollte ja nichts anderes sein, als ein im Auftrag und im Dienste Gottes geübtes Vice-Königthum. Denn das Himmelreich war eigentlich nicht das Reich des Messias, sondern das Reich Gottes.

Eine Hauptfunktion des künftigen Gemeindefürsten Petrus war aber »das Binden und Lösen«, die Ausübung des »Schlüsselamtes«. Was damit gemeint sei, kann man am Sichersten erfahren, nicht aus den Lehrbüchern und Bekenntnißschriften der verschiedenen Kirchen, sondern aus den Schriften der Rabbinen. Da erfährt man[1]), daß die Rabbinen, wenn sie zu ihrem Amte eingeweiht wurden, einen Schlüssel bekamen, als Sinnbild ihrer amtlichen Thätigkeit die großentheils im »Binden und Lösen«, d. h. im Schließen und Oeffnen bestand. Denn die Thürenschlösser wurden zu- und aufgebunden. Binden aber bedeutete so viel als verbieten; lösen, öffnen, so viel als erlauben; und ein Hauptgeschäft des Rabbinen war alle im Leben vorkommenden, das Gesetz betreffenden Gewissensfragen zu entscheiden,

[1]) Siehe zahlreiche und völlig genügende Belege bei Lightfoot zu dieser Stelle. Vergl. auch Gfrörer I, 155.

zu lehren, was erlaubt und was verboten sei. Dieses Geschäft sollte Petrus in Jesu Schule meisterhaft treiben lernen, so daß man seine Entscheidungen als mit Gottes Willen und Gottes Wort übereinstimmend leicht erkennen würde. Von allem, was er band, verbot, sollte man sagen: Es ist im Himmel verboten. Von allem was er löste, erlaubte, sollte man sagen: Es ist im Himmel gelöst, erlaubt. Zu einer solchen Autorität sollte er gelangen durch seine Treue, durch seine Gewissenhaftigkeit und Weisheit, nicht durch eine von vorn herein und ein für alle mal decretirte Unfehlbarkeit.

In den Briefen an die Corinther und im Römerbrief, auch in andern für uns leider verlornen Briefen, und noch mehr in mündlicher Belehrung hat Paulus diese Schlüsselgewalt reichlich ausgeübt und unter den Judenchristen wird Petrus nicht weniger sie ausgeübt haben. Von einem Recht, die Sünden zu vergeben oder sie nicht zu vergeben, ist aber hier ebensowenig die Rede, als von einem Pförtneramt am Himmelsthor.

XVI, 20—28.

Jesus hielt sich für den Messias; doch glaubte er, schon seit längerer Zeit, nicht mehr, daß ihm beschieden wäre, ohne zu leiden und zu sterben, sein Reich zu gründen. Daß er ohne Kreuz die Krone erhalten könne, das war für ihn keine Hoffnung mehr, kaum ein Wunsch, nur noch eine Versuchung, die ihn manchmal anfocht, die er aber energisch zurückwies. So hier, als Petrus sie ihm nahe brachte. Leiden war für ihn die Losung des morgenden Tages geworden. Doch jenseits des Leidens und des Sterbens, sah er, »nach drei Tagen«, die Auferstehung, die Rückkehr aus dem unterirdischen Paradies, und nach dieser Rückkehr die Gründung des Himmelreichs, die Verwirklichung der alten Weissagungen und seiner glänzendsten Träume. Im Hinblick auf diese Herrlichkeit, ging er getrost dem Kreuz entgegen und forderte die Seinigen auf, ihm nachzufolgen. Leiden und ein gewaltsamer Tod sollte wahrscheinlich

mehr als einen von ihnen treffen. Doch sollten die Meisten verschont bleiben, und manche sollten, ohne die Bitterkeit des Todes zu schmecken, aus dem unerschöpflichen Freudenkelch trinken dürfen. — »Ohne den Tod zu schmecken, sollten sie den Menschensohn in seinem Reiche sehen.« So klar dieses Zukunftsbild Jesu auch vorschwebte, so war es ihm doch nicht unbedingt gewiß. Noch in Gethsemane zweifelte er, und dachte, er könnte möglicher Weise ohne aus Gottes Zornkelch zu trinken, seine Aufgabe lösen. (26, 39 ff. und parall.) Deßhalb sollten die Jünger den Haß der Feinde nicht herausfordern, die messianische Bestimmung Jesu nicht ausposaunen.

Daß Jesus seine Auferstehung, seine Rückkehr aus der Unterwelt, erwartet hat, kann uns leicht wunderlich und anstößig erscheinen. Doch war es eine sehr einfache, ja logisch und psychologisch nothwendige, Erwartung. Sobald das Kreuz ihm auch nur als eine wahrscheinliche Eventualität entgegentrat, mußte er von zweien das eine wählen: entweder die Hoffnung auf seine messianische Herrlichkeit aufgeben — oder die Erfüllung dieser Hoffnung von einem Wunder Gottes erwarten. Er wählte das zweite. Das erste wäre ihm, überzeugt wie er es war, von seiner Gottessohnschaft, unmöglich gewesen. Das zweite aber war ihm — in der Form, in welcher er es auffaßte, leicht erreichbar. Alle Frommen früherer Zeiten, alle Bewohner des Paradieses, sollten ja nach einer allgemeinen, von Jesu getheilten Erwartung, aus der Unterwelt wiederkommen, und am Himmelreich theilnehmen. Alle Todten sollten auferstehen und noch vor der Gründung des Himmelreichs gesammelt werden. Warum nicht auch der Messias? Seinen geliebten Sohn, seinen Auserwählten, kann der himmliche Vater sehr wohl, wie die Propheten vor ihm, wie die Erzväter, wie Joseph, dem Elend, ja dem Tode, doch nicht der Unterwelt für immer preisgeben. Nein! gerade durch den Tod und die auf den Tod folgende Auferstehung wird er ihn mit neuen wunderbaren Kräften ausrüsten, verklären. (Vergl. 14, 2. Luc. 20, 36.) Jetzt konnte Jesus manchmal, wenn er seine geringe irdische Erscheinung in's

Auge faßte, seine Bestimmung zu bezweifeln, versucht sein. (Vergl. 4, 3. 11, 6. 12, 31.) Wenn er sich aber in der Zukunft sah, aus der Unterwelt hervorgehend, von Engeln umgeben, auf den Wolken des Himmels getragen, dann erst drängte sich ihm das Bewußtsein seiner messianischen Würde mit unwiderstehlicher Kraft auf; dann erst erschien er sich selbst mit voller Gewißheit als der von Daniel so herrlich geschilderte Menschensohn. (Vergl. 26, 59ff. und parall.)

XVII, 1—13.

Obgleich die Verklärung Jesu nicht blos hier, sondern auch bei Lucas (9, 27ff.) und bei Marcus (9, 1ff.), erzählt und im zweiten, — bekanntlich nicht von Petrus geschriebenen, Petrusbrief bezeugt, (II. Petr. 1, 16—18,) auch alljährlich, am 6. August, auf dem Berge Thabor gefeiert wird, so ist sie doch gewiß weder auf diesem, noch auf einem andern Berge, in einer sinnlich wahrnehmbaren Weise, geschehen. Wir wenigstens, die wir nicht wundergläubig und auch nicht geneigt sind, Wunderberichte, wie man sagt, »natürlich« zu erklären, vermögen hier nichts anderes zu finden, als eine ungewöhnlich tiefsinnige Dichtung, deren eigentliche Bedeutung schon für unsre Evangelisten nicht mehr ganz durchsichtig war. Sie meinten nämlich alle drei, daß Jesus vor seinen Jüngern sich verklärt habe, um seine in dem unmittelbar vorangehenden Abschnitt berichtete Weissagung zu erfüllen. Indem sie aber die nicht erfüllte Weissagung so auffassen, üben sie eine sehr große, wenn auch nicht unbedingt lobenswerthe, dem Geiste Jesu und seiner ersten Anhänger jedenfalls fernliegende Resignation und Genügsamkeit. Matthäus und Marcus benutzen auch noch diese Erzählung zur factischen Bestätigung, gewissermaßen zur Befriedigung der israelitischen Erwartung, daß Mose und Elia zur Zeit des Messias wiederkommen werden. Elia ist wiedergekommen, das sagt Jesus hier zum zweiten mal, in Johannes dem Täufer (vergl. 11, 14) und jetzt — so meinen Matthäus und Marcus, bei der Verklärung des Herrn,

samt Mose, in einer wunderbaren Weise. Diese Rücksicht auf Elia und den Täufer lag, aller Wahrscheinlichkeit nach, dem ursprünglichen Dichter dieser Erzählung nicht weniger fern, als die Beziehung auf die im vorigen Abschnitt besprochene Weissagung. Was er mit seiner Dichtung eigentlich wollte, mag in einigen vielleicht nicht ganz genau erhaltenen Nebenzügen unklar sein; der Sinn des Ganzen aber ist in keiner Weise zweideutig.

Nach sechs, wahrscheinlich mühevollen Tagen, führt Jesus seine drei Lieblingsjünger in wunderbarer Weise[1]) zur lichten Höhe empor, wo sie die Ruhe, den »Sabbath der Kinder Gottes« finden sollen. Da erscheint er ihnen in seiner wahren Gestalt, voll göttlichen Lichtes. Seine Kleider, die ihn in der Ebene noch vor ihren Augen verbargen, die dunklen Formen seiner Selbstdarstellung, verklären sich jetzt vor ihnen, werden hell wie das Licht. So steht er vor ihnen herrlicher da als Mose einst vor den Kindern Israels dastand. Denn an Mose leuchtete blos das Angesicht von göttlichem Licht, und auch diese Herrlichkeit mußte er dem Volke verbergen. Eine Decke verhüllte sie. (II. Mos. 34, 29ff.) An Christus aber wird der ganze Leib so verklärt, daß er auch das Gewand durchleuchtet. Christi Decke leuchtet heller als Mose's Angesicht.

Mose und Elia, deren Wiederkunft so mancher fromme Israelit in den Tagen des Messias erwartete, kommen zu ihm und huldigen ihm durch ihre Gegenwart, jener das Gesetz, dieser die Propheten vertretend. (Vergl. Röm. 3, 21.) Indem Petrus und die zwei Söhne des Zebedäus an dieser Erscheinung sich erquicken, glauben sie fast, Gottes Reich sei schon da, und gerne möchten sie, ohne weitere Kämpfe, ohne Leiden, es verwirklicht sehen. (Vergl. 16, 22.) Aber wie ein Traum verschwindet für sie dieser Vorgeschmack der messianischen Herrlichkeit. Eine lichte Wolke überschattet sie

---

[1]) Das griechische Wort, das Luther hier mit »führete« übersetzt hat, scheint auf ein wunderbares Führen, auf ein Entrücken hinzuweisen. Vergl. im griechischen Text Matth. 17, 1. Marc. 9, 2 und Matth. 4, 1. Luc. 4, 1. Marc. 1, 12.

alle, die finstere, doch nicht sternlose Nacht weissagend, die über Jesus und über sie alle noch hereinbrechen muß, ehe denn das Reich Gottes komme. In dieser Nacht sollen sie und alle Jünger sich am Worte Jesu halten, auf ihn hören. Er ist der Prophet, dem alle Propheten Zeugniß geben, von dem Mose schon gesagt hat: »Ihn sollt Ihr hören!« (V. Mos. 18, 15) und damit sie dieses Wort ja nicht, aus Mißverstand auf andere anwenden, entschwinden Mose und Elia ihren Augen. Christus, der Sohn, er allein, bleibt; er allein ist der Meister.

XVII, 14—21.

Der kranke Jüngling, der uns hier in wenigen, aber besonders charakteristischen Zügen geschildert wird, scheint ein Bild der Christenheit zu sein, wie sie in der nachapostolischen Zeit an manchen Orten sich darstellen mochte. Viele Christen schwankten hin und her zwischen übermäßigem, schwärmerischen Eifer und kaltsinniger Stumpfheit, »fielen bald in's Feuer, bald in's Wasser,« waren wechselnd wie der Mond, im ärgsten Sinn des Wortes launenhaft. Die geistlichen Väter dieser Gefallenen und immer wieder Fallenden, die hervorragendsten Jünger Christi, waren allmälig, indem sie die Rückkehr des Meisters schon so lange erwarteten, vom Zweifel und vom Schwachglauben ergriffen worden. Der Geist des Gebets und des Fastens, der religiösen Innigkeit und der Selbstbeherrschung, war von der Gemeinde gewichen. Die besten Jünger verloren ihre Zeit und ihre beste Kraft in nutzlosen Streitereien mit jüdischen, heidnischen und christlichen Schriftgelehrten. (Vergl. Marc. 9, 14ff.) Und so war der Zustand der Christenheit höchst beklagenswerth und entmuthigend.

Der Dichter aber läßt sich nicht entmuthigen. Er richtet Aug' und Herz empor zum Berge der Verklärung. Von da wird Christus bald wiederkommen und den Seinigen neue Kraft, neue Glaubensstärke verleihen. Dann werden die Schwachen und Kranken alle

geheilt werden. Uebrigens jetzt schon könnten und sollten die Schwachgläubigen, die doch glauben wollen, sich ermannen. Denn nicht einen großen, Vieles umfassenden Glauben fordert der Herr von ihnen. Glaube so groß wie ein Senfkorn würde genügen, Berge (vielleicht auch den Berg, worauf Christus noch verweilt?) zu versetzen und den abwesenden Retter nahe zu bringen.

Geschichtlich ist wohl in dieser Erzählung nur der darin, wie eine Perle, eingefaßte, von Lucas aber in einen andern Zusammenhang gesetzte Spruch Jesu von dem »Senfkorn Glaubens«, das auch Berge zu versetzen vermag: ein unschätzbarer Spruch, den die Kirche, wie es scheint, nie recht beherzigt hat. Wie könnte sie sonst die Kraft des Glaubens immer in der Ausdehnung seines »Inhalts«, in der möglichst großen Anzahl seiner sogenannten Gegenstände suchen? Daß in Sachen des Glaubens ganz besonders, das Non multa, sed multum gelte, und daß »wer etwas Treffliches leisten will, still und unerschlafft im kleinsten Punkt die höchste Kraft sammeln« müsse, das finden in diesem Wort vom Senfkorn immer nur Wenige, obwohl es keimartig darin liegt. Uebrigens hat schon unser Evangelist den Sinn dieses Spruches, durch den Zusammenhang, in welchen er ihn stellt, sehr verdunkelt. Seine ursprüngliche Bedeutung werden wir wohl am Sichersten finden, wenn wir ihn als eine Erinnerung an eine Weissagung Sacharias' 4, 6—7 auffassen. Denn Jesus sprach hier von sich selbst als von dem wahren Serubabel, dem Messias; er tröstete sich und die Seinigen mit der Hoffnung, daß vor ihm die Gewalt der Heiden, die jetzt, wie ein »großer Berg« dem Heil Israels entgegenstand, auf Gottes Wort »zur Ebene werden sollte, nicht durch Macht und nicht durch Kraft, sondern durch des Herrn Geist.«

XVII, 22—27.

Nach einer Vorschrift des mosaischen Gesetzes mußte jeder israelitische Mann, vom zwanzigsten Lebensjahr an, alljährlich einen halben Silbersekel als heilige Abgabe zur Erhaltung des Tempelbaues

und zugleich »zur Versöhnung seiner Seele« in die Kasse des Heiligthums geben. (Vergl. II. Mos. 30, 11ff.) Zur Zeit Jesu, da die Juden meistens fremde, heidnische Münzen gebrauchten, im Tempelschatz aber nur jüdische »heilige« Münze angenommen wurde, wechselten sich die Leute gegen zwei Drachmen, ungefähr zwei Mark, einen halben Seckel ein. So brauchte denn Jesus für sich und für Petrus, wenn er die Tempelabgabe bezahlen wollte, vier Drachmen oder einen Stater.

Einen solchen Stater soll ein Fisch aus der Tiefe dem Petrus gebracht haben. Will man sich den Hergang des Wunders, wie es hier berichtet, eigentlich als geschehen vorausgesetzt wird, vorstellen, so muß man annehmen entweder, daß Jesus, vermöge seines übernatürlichen Wissens, voraussah, daß ein Fisch mit einem Stater im Munde von Petrus sich fangen lassen werde, — oder daß Jesus, vermöge seiner Allmacht, einen Fisch mit einem Stater dem Petrus an die Angel führte. Ferner muß man sich denken, daß der arme Fisch den Stater im Munde hielt, und ihn, als er an der Angel sich fing, nicht fallen ließ. Das Alles denke sich und glaube, wer will!

Für uns ist der Fisch hier, wie in Cap. 14 und 15, ein Sinnbild »Jesu Christi, des Sohnes Gottes, des Heilandes.« Er kommt hervor aus der Tiefe, verläßt die selige Schaar seiner Genossen und bringt dem Petrus das Lösegeld für sich selbst und für die Seinigen. Er bringt es in seinem Munde, durch sein belebendes, befreiendes Wort. Er bringt es und stirbt; sterbend bringt er es.

Wenn aber auch sein Wort ein befreiendes war, so unterwarf er doch sich selbst und die Seinigen freiwillig den bestehenden Gesetzen und Sitten. Er gab dem Kaiser was des Kaisers, und dem Tempel was des Tempels war. Doch letztere Abgabe mißfiel ihm besonders. Als Sohn Gottes wußte er sich und wußte er auch seine Jünger, seine Brüder, frei von einer solchen Verpflichtung. Noch weniger als der römische Kaiser von seinen Bürgern, fordert der himmlische Vater von seinen Kindern solchen Tribut. Doch um die Schwachen nicht zu ärgern, unterwarf er sich selbst

und lehrte er die Seinigen sich unterwerfen, im Vollbewußtsein der ihnen von Gott gegebenen Freiheit.

Obwohl er sich aber so unterwarf und treu war in Allem, konnte er doch dem Haß, der Verleumdung seiner Feinde nicht entgehen. Sie sagten dennoch: er verbiete dem Kaiser Abgaben zu entrichten und sie wollten nicht glauben, daß er die Tempelabgabe bezahle. An diesen zwei Geldfragen hat er sich verblutet. Uebrigens hat ihn diese Wendung seines Schicksals nicht überrascht. Er hat sie, als er noch am Ufer des galiläischen Meeres war, vorausgesehen und klar geweissagt. (Vers 22—23.)

XVIII, 1—20.

Dieser Abschnitt gibt uns wieder einmal eine Perlenschnur von Sprüchen Jesu, die unser Evangelist wegen der theils wirklichen, theils scheinbaren Verwandtschaft ihrer Bedeutung, oder weil er von dem einen zum andern einen leichten Uebergang fand, so wie sie hier stehen, aneinander gereiht hat.

1—4. In der unmittelbar vorangehenden allegorischen Erzählung nahm Petrus, als Vertreter aller Erlösten, eine so hohe Stellung ein, daß es dem Evangelisten zweckmäßig schien, dieser Erhöhung des Apostelfürsten einen Ausspruch Jesu gegenüberzustellen, wonach der aus Demuth Kleinste der Größte sein soll. Doch wäre sehr wohl möglich, daß in diesem Spruch, wie er hier gegeben wird, der Schluß sowohl, als die Einleitung, also die Verse 1, 2 und 4, eine auslegende Zuthat des Evangelisten wären. Der eigentliche, und vielleicht der allein ächte, Kern des Ausspruches ist jedenfalls in Vers 3 vollständig enthalten. Dieses Wort aber erscheint als eine Variation der in Cap. 19, 14 und vielleicht noch besser Lucas 18, 16—17 und in Marcus 10, 14—15 aufbewahrten Sprüche. Doch ließe sich auch vermuthen, daß die schönen Darstellungen des Kinderfreundes Jesu zum Theil aus einem Ausspruch, wie der hier in Vers 3 aufbewahrte, hervorgegangen sind.

Vers 5 scheint hier denen zu gelten, die ein Kind aufnehmen aus Liebe zu Christus. Wahrscheinlich aber hat Jesus, da man in seiner Umgebung aus Liebe zu ihm noch keine Kinder aufnahm, das Wort an Solche gerichtet, die einen von ihm gesandten Jünger aufnahmen. (Vergl. 10, 40—42 und 11, 25.)

6. »Die Kleinen«, die an Jesus glaubten, waren wohl keine Kinder. Wahrscheinlich bezog sich dieser Ausspruch auf die Anhänger Jesu im Allgemeinen, die von hochmüthigen Frömmlern und Schriftgelehrten zu den »Kleinen und Unmündigen« gerechnet wurden. Vergl. 11, 25. Uebrigens ist dieser Spruch, selbstverständlich, auch wenn man ihn auf Kinder beziehen will, durchaus wahr und Jesu würdig. So verstanden, sagt er in rabbinischer Form dasselbe, was Juvenal in seinem: »Maxima debetur puero reverentia« später ausgesprochen hat.

7—9. Die vorige Sentenz, in welcher Jesus vom »Aergern«, (= arg machen) verführen spricht, erinnert unsren Evangelisten an zwei andere, auch auf Aergerniß sich beziehende, Sprüche. Im ersten, Vers 7, erklärt Jesus, daß der Mensch, der durch Wort und That andere Menschen zur Sünde reizt, — daß der Sünder überhaupt, etwas in Gottes Weltordnung Unvermeidliches, und doch für ihn selbst Verderbliches thut.

Im zweiten Spruch, Vers 8—9, wird noch einmal hervorgehoben, daß die Sünde, obwohl sie geschehen muß, doch »der Uebel größtes« ist, und daß der Mensch sie vernünftiger Weise vermeiden soll, mehr als irgend ein anderes Uebel. (Vergl. 5, 29—30.)

10—14. Allmälig gleitet der Evangelist selbst von der eigentlichen zur bildlichen Bedeutung des Wortes »klein« hinüber. Hier sind keine Kinder, sondern unwissende, verkommene Menschen gemeint, die man nicht verachten soll, weil auch sie Gegenstand der göttlichen Liebe und Vorsehung sind, weil auch in ihnen noch etwas Himmlisches lebt. Wenn auch diese Kleinen noch im Staube der Erde herumkriechen, ihre Engel, die lebendigen Urbilder, wonach

sie geschaffen wurden, schweben hoch im Himmel, schauen allezeit das Angesicht des Vaters und erflehen für sie Schutz und Gnade.

15—17. Statt den Sünder, den Verirrten zu verachten, bemühe man sich, ihn zurechtzubringen, ihn zu retten. Jeder Einzelne bemühe sich, seinen in eine Sünde gerathenen Bruder, als einen unschätzbaren Schatz zu gewinnen. Genügen aber die Bemühungen des Einzelnen nicht, dann suche der Einzelne sich einen oder zwei Gehülfen, freiwillige Mitarbeiter an dem schwierigen Rettungswerk. Können auch diese zwei oder drei den Verlornen nicht zurückbringen, so sollen sie ihn noch nicht aufgeben, sondern sich zuerst an ihre Synagoge wenden, damit die Vorsteher, nach damaligem Recht, den Sünder vermahnen. Widerstrebt dieser auch ihnen, auch der in ihnen redenden Gemeinde, so darf, so soll man diesen Unbußfertigen ausschließen, ihn als einen Heiden und Zöllner betrachten, d. h. als einen Menschen, mit dem ein frommer Israelit keine Gemeinschaft haben wollte.

Merkwürdig ist, daß Jesus hier die bestehende Autorität der Synagogengemeinden, die von ihnen geübte Zucht, im Allgemeinen, als eine rechtmäßige und heilsame anerkennt, und auch daß er die freie brüderliche Ermahnung, wie sie nur von Einzelnen ausgehen kann, dem amtlichen Verfahren der Synagoge vorzieht. Ohne sich auf diesen Ausspruch Jesu zu berufen, hat Paulus in seinen Gemeinden, und haben gewiß auch die Judenapostel in den ihrigen, Kirchenzucht in einer solchen freien Weise eingeführt und geübt. (Vergl. I. Cor. 5, 1—7. 9—13. II. Cor. 2, 5—11.) Wir finden es christlicher und wohl auch bequemer, keinerlei Kirchenzucht zu üben und überhaupt jeden gehen zu lassen, wie er will!

18—20. Wird Jemand so, wegen seiner groben Sünden und wegen seiner Hartnäckigkeit, von einer Gemeinde ausgestoßen, so kann er sich nicht mit dem Gedanken trösten, daß nur ein menschliches Gericht, und nicht Gott, ihn ausschließe. Denn die Gemeinde hat von Christus die Macht erhalten, »zu binden und zu lösen«, und was eine Gemeinde im Namen Christi, im Geiste des Gebets

einmüthig beschließt, das ist Gottes Beschluß und wäre diese Gemeinde noch so klein, bestünde sie nur aus zwei oder drei im Glauben an Christus verbundenen Seelen. Dies scheint der Sinn und die Tragweite dieses Spruches zu sein, wenn wir ihn im Lichte des vorangehenden Spruches und in seiner hier gegebenen Formulirung betrachten. Doch ist es sehr unwahrscheinlich, daß Jesus diesen Spruch in diesem Zusammenhang und in dieser Formulirung gesprochen habe. Denn genau besehen, zerfallen diese Worte in drei, bei verschiedenen Gelegenheiten und in einer ganz andern Bedeutung, gesprochene Sentenzen. Vers 18 haben wir schon früher gefunden, nämlich in 16, 19, und gesehen, daß er nicht von einer der Gemeinde, sondern von einer dem Petrus oder den Aposteln verliehenen Macht handelt, von einer Macht, welche Jesus schwerlich einer Gemeinde, einer vielköpfigen, naturgemäß uneinigen Corporation zugestanden hätte; Vers 19 handelt von dem Segen des gemeinsamen brüderlichen Gebets; Vers 20, von der unsichtbaren Gegenwart Christi, oder wie Jesus selbst wahrscheinlich gesagt hat, der Schechina, der göttlichen Herrlichkeit, von welcher mehrere Rabbinen sagen, daß sie überall sei, wo zwei oder drei in frommer Gesinnung verbunden sind. Was aber Jesus von der göttlichen Herrlichkeit gesagt hat, das übersetzte sich von selbst in den hier gegebenen Spruch. Denn für die Gemeinde war, und ist jetzt noch Jesus der Inhaber, der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit.

So läßt sich denn weder auf diesen Spruch, noch auf den vorangehenden die Meinung gründen, daß Jesus der christlichen Kirche irgendwelche Unfehlbarkeit zugeschrieben habe. Auf diesen Spruch läßt sich eine solche Behauptung nicht gründen, weil Jesus hier von ganz andern Dingen spricht als von kirchlichen Entscheidungen und Beschlüssen; auf den vorangehenden nicht, weil Jesus dort nicht von einer zukünftigen, sondern von einer bestehenden Gemeinde, genauer von bestehenden Gemeinden, von Synagogen spricht. Diesen aber legte er gewiß nicht irgend welche dogmatische Un-

fehlbarkeit bei, sondern blos das Recht, hartnäckige, gegen brüderliche Ermahnung verstockte Sünder, aus ihrem Schooß auszuschließen.

XVIII, 21—22.

Das von Christus den Gemeinden zugesprochene Recht, unbußfertige Sünder auszuschließen, konnte auch gegen solche, die aus Schwäche gefallen waren und reumüthig sich wieder aufrichteten, mißbräuchlich ausgeübt werden. Deßhalb hat unser Evangelist diesen Spruch hieher gestellt, als eine Antwort auf die aus einer allzubuchstäblichen Auffassung von Luc. 17, 3—4 hervorgegangene Frage des Petrus. Uebrigens sagt Jesus im Texte nicht »Siebenzigmal sieben mal«, sondern »Siebenundsiebzigmal«: ein Unterschied, der hier scheinbar keine praktische Bedeutung hat. Denn gewiß soll der Jünger Jesu nicht mühsam zählen, wie oft er vergeben hat. Doch ist zu bemerken, daß hier die Zahl 77 vielleicht eine Anspielung ist auf I. Mos. 4, 24. Der Rache, wie sie dort als erlaubt erscheint, setzt Jesus hier, wie Matth. 5, 38ff., das Verbot des Grolls, das Gebot der Versöhnung und der Liebe entgegen.

XVIII, 23—35.

Wie in 13, 24. 33. 44. 45. 47, so ist auch hier der Anfang des Gleichnisses etwas ungenau formulirt. Nicht das Himmelreich ist gleich einem Könige, sondern im Himmelreich geschieht oft eigentlich, was hier bildlich von einem König erzählt wird. Auffallend ist, und im Texte noch mehr als in Luther's Uebersetzung, der Betrag der beiden Schulden. Dem König war der Knecht 10.000 Talente schuldig; dem Knecht schuldete sein Mitknecht 100 Denare. 10.000 Talente sind aber, nach unsrer Münze, etwas wie 33.000.000 Mark; 100 Denare sind 55 Mark[1]). Also verhält sich, nach Jesu

[1]) Siehe De Wette's Commentar.

volksthümlicher und tiefsinniger Darstellung, die von Gott dem Menschen vergebene Schuld, zu der Schuld, die der Mensch seinem Mitmenschen nicht vergeben will, wie 33.000.000 zu 55.

Der König erläßt dem Knecht und Gott, dem Menschen seine Schuld, aus reiner Barmherzigkeit, ohne Sühne, ganz einfach, weil der Schuldner nicht im Stande ist, diese Schuld jemals zu bezahlen. Die geschehene Sünde kann ja nicht ungeschehen gemacht werden. Allerdings könnte der König, wenn er streng nach dem Gesetz verfahren wollte, den Schuldner samt Weib und Kind für sechs Jahre als Sklaven verkaufen lassen. Doch was hülfe es ihm? Seine 33.000.000 bekäme er doch nicht! (Vergl. II. Mos. 21, 2—3. III. Mos. 25, 39—43. II. Kön. 4, 1.)

Nachdem aber der König dem insolventen Schuldner seine Schuld vergeben hat, sollte der Begnadigte seinem Schuldner auch vergeben. Daß er es nicht thut, daß er mit äußerster Strenge fordert, was ihm gehört, empört seine Mitknechte, die Vertreter des allgemein menschlichen Gefühls, und zieht ihm die gerechte Ungnade des Königs zu. Die Rohheit des Knechtes gegen seinen Mitknecht hat übrigens, nicht blos etwas Empörendes, sondern auch etwas Komisches an sich, das vielleicht in der ursprünglichen Fassung dieses Gleichnisses, als Jesus mit lebendiger Stimme und Gebärde dem Volk es erzählte, schärfer hervortrat als in dem geschriebenen oder gar in dem salbungsvoll vorgetragenen Worte.

XIX, 1—2.

Der Sinn dieser Notiz ist nicht sehr klar. Wahrscheinlich bedeutet sie, daß Jesus, als er die oben berichteten Reden gehalten hatte, von Galiläa nach Judäa reiste, und zwar auf dem allen frommen Juden beliebten, und von ihm selbst den Aposteln empfohlenen Weg: nicht durch das ketzerische Samarien, sondern durch Peräa, jenseits des Jordans. (Vergl. 10, 5.)

XIX, 3—12.

Diese Rede hat unser Evangelist wahrscheinlich hieher gesetzt wegen ihres psychologischen Zusammenhangs mit den zuletzt berichteten Reden. Denn wo die jetzt eben empfohlene Nachsicht und Barmherzigkeit fehlt, kann leicht eine Ehescheidung stattfinden.

In Betreff der Hauptsache, d. h. des in Vers 6 und 9 aufgestellten Grundsatzes, wird es genügen auf das zu Cap. 5, 31—32 Gesagte zu verweisen. Ueber anderes, was der hier gegebenen Rede eigen ist, mag noch folgendes bemerkt werden:

Zu Vers 5. Das hier citirte Bibelwort betrachtet Jesus als ein von Gott selbst, dem Schöpfer, gesprochenes Wort, entweder weil er vergißt, daß es in der Erzählung, welcher es entnommen ist, dem Adam zugeschrieben wird, oder weil es für sein Ohr, so zu sagen, einen göttlichen Klang hatte, insofern es nicht blos in der Bibel, sondern ebenso klar in dem von Gott geordneten Verhältniß des Mannes zum Weibe geschrieben steht.

Zu Vers 8. Als Hartherzigkeit hatte schon Maleachi die arge Entlassungspraxis seiner Zeitgenossen angesehen. Vergl. die sehr merkwürdige Stelle Maleachi 2, 13ff. Jesus entscheidet die Frage im Geiste des Propheten, nur principieller, man könnte sagen: rationalistischer. Den Einwand, daß Abraham, vor Mose's Erlaubniß, das Entlassungsrecht gegen Hagar ausübte, hatte der Prophet durch eine etwas spitzfindige Ausflucht beantwortet. Jesus scheint diesen Einwand zu ignoriren. Hat er aber daran gedacht, so hat er wohl die That Abrahams entweder als eine Sünde, oder vielleicht Hagar nicht als ein Eheweib, also auch ihre Entlassung nicht als eine Ehescheidung angesehen. Uebrigens ist sehr wahrscheinlich, daß er, wenn er sagt, wie es »von Anbeginn« gewesen sei, nicht die älteste, sondern die ideale, in Gottes ewigem Willen begründete Ordnung gemeint hat, der Vorstellung sich anschließend, wonach das Aelteste auch das Rechte ist. Thatsächlich war es wohl

»von Anbeginn« noch viel ärger als nach der die Herzenshärtigkeit beschränkenden Anordnung des mosaischen Gesetzgebers.

Zu Vers 10—12. Die Bemerkung der Jünger ist in einem etwas kecken oder scherzhaften Ton gesprochen: ein treues Echo der in der Umgebung Jesu herrschenden Freiheit. Jesus nimmt die Bemerkung an, und meint im vollen Ernst, was die Jünger halb im Scherz gesagt hatten, daß es allerdings besser sei, nicht ehelich zu werden. Doch diese Lehre vermögen nur solche zu fassen und zu üben, die entweder von Geburt an zu keuscher Enthaltsamkeit taugen, oder durch eine kühne That sich dazu tauglich gemacht haben. Als Origenes »mit kühner Schwärmerei diesen Ausspruch an sich vollzog« hat er sich von Jesus jedenfalls eher Lob als Tadel verdient, obwohl Jesus Niemanden ausdrücklich ermahnt, ein Gleiches zu thun. Vergl. I. Cor. 7.

XIX, 13—15.

Der Geringschätzung der Ehe, wie Jesus in dem vorigen Gespräch sie unzweideutig merken ließ, stellt unser Evangelist mit geschickter Hand eine Erzählung zur Seite, in welcher deutlich gezeigt wird, wie Jesus dennoch Kinder als »eine Gabe des Herrn« zu schätzen und zu lieben weiß. Ihre anscheinende Unschuld, ihre kleine Gestalt war ihm ein Bild der geistigen Beschaffenheit aller rechten Bürger des künftigen Himmelreichs.

XIX, 16—30.

Aus dem vorigen Ausspruch könnte man den Schluß ziehen, daß es, nach Jesu Lehre, keine angeborne Sündhaftigkeit gebe, daß die Unschuld der Kinder vollkommene Sündlosigkeit sei, und daß Erwachsene, wenn sie des Himmelreichs theilhaft werden wollen, zu vollkommener Sündlosigkeit gelangen müssen. Diesen irreführenden und entmuthigenden Folgerungen begegnet der Evangelist,

indem er hier berichtet, wie Jesus sich selbst nicht für gut, nicht für vollkommen rein gehalten, wie er Vollkommenheit jedem Menschen abgesprochen, Gott allein zugeschrieben habe[1]).

Von denen, die zum ewigen Leben im Himmelreich gelangen wollen, fordert Jesus nur, daß sie die alten durch Mose gegebenen Gebote beobachten — und für ihre Versäumnisse und Uebertretungen in wahrer Buße bei Gott Vergebung suchen.

Der Jüngling hat diese Gebote, nach menschlichem Maaße und nach seiner eignen Meinung, von Jugend auf gehalten. Doch fehlt ihm noch Eins: die völlige Hingabe an seine Mitmenschen, die positive und gründliche Erfüllung des Gebotes: »Du sollst Deinen Nächsten lieben, wie Dich selbst.« Dies Eine, was ihm noch fehlte, konnte und sollte er, nach Jesu Rath, erreichen, indem er seine Güter alle den Armen vertheilte, in den Himmel versetzte und dann mit Jesu an der Gründung des Himmelreichs arbeitete. Zu einer solchen That fehlte ihm aber der Muth. Sein Reichthum hielt ihn gefangen, und er ging betrübt von Jesu weg, unzufrieden mit Jesu Antwort, vielleicht auch mit sich selbst.

Die Schwäche des guten Jünglings veranlaßt Jesus zu dem Ausspruch: »Es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe,« u. s. w. In der Zusammenstellung von Kameel und Nadelöhr liegt für das stilistische Gefühl mancher Bibelleser ein Stein des Anstoßes, den man auf zwei verschiedenen Wegen zu entfernen versucht hat. Manche Erklärer meinen, das mit Kameel übersetzte

1) Bemerkenswerth ist Vers 17 die von einigen der besten Handschriften gegebene, von Tischendorf angenommene Lesart: »Was frägst Du mich über das Gute? Einer ist der Gute,« mit a. W.: Was frägst Du mich was das Gute sei? Das Gute ist kein unpersönliches Wesen. Gott ist der Gute; er allein, und wer seinen Willen thut, gelangt zum wahren Leben. So geistvoll diese Lesart auch sein mag, so ist sie doch gewiß nicht auf Jesus, oder auch nur auf den Evangelisten zurückzuführen. »Ueber das Gute fragen« ist eine griechisch philosophische Formel, die weder Jesus, noch der Evangelist gebrauchte. Auch hatte der Jüngling keine Untersuchung »über das Gute« anstellen wollen. Außerdem sprechen Lucas und Marcus für die gewöhnliche Lesart: »Was nennst Du mich gut?«

Wort bezeichne nicht das bekannte Thier, sondern ein Ankertau; der Evangelist habe nicht κάμηλος (Kamelos), sondern κάμιλος (Kamilos) geschrieben, und die Lesart κάμιλος sei durch die kaum oder gar nicht unterscheidbare Aussprache der beiden Wörter entstanden. Neuere Erklärer haben bemerkt, daß in Syrien an manchen Ställen ein kleines, Nadelöhr genanntes Pförtchen, sich befindet, wodurch die Kameele fast kriechend eingehen. Doch gegen die erste dieser zwei Erklärungen hat sich, unter Andern, Passow, sehr wegwerfend ausgesprochen. Diesen Strick, meint er, müsse man den unpoetischen Pedanten überlassen, die ihn gesponnen haben. Gegen die zweite aber ist zu bemerken, daß das kleine Pförtchen mancher Kameelställe seinen hier in Betracht kommenden Namen wahrscheinlich in Erinnerung an den Ausspruch Jesu, oder an ein älteres, diesem Ausspruch zu Grund liegendes Sprüchwort erhalten hat. Jedenfalls beweist der Name dieses Pförtchens, daß die Zusammenstellung von Kameel und Nadelöhr für orientalische Ohren nicht anstößig ist. Es bleibt also wohl ganz einfach bei dem Kameel und dem Nadelöhr.

Diesen Ausspruch haben die Jünger nach dem Bericht unsres Evangelisten so verstanden, als ob es dem Reichen ebenso unmöglich sei in's Reich Gottes einzugehen, — als es einem Kameele unmöglich ist durch ein Nadelöhr zu dringen. Jesus bestätigt die Jünger in dieser Auffassung seines — in rednerischer Uebertreibung gesprochenen Wortes, doch fügt er beruhigend hinzu, daß bei Gott möglich sei, was den Menschen unmöglich ist.

Uebrigens hatten die Apostel selbst gethan, was sie in augenblicklicher Bestürzung für unmöglich hielten. Sie hatten um Jesu willen alles verlassen. Dafür verspricht ihnen Jesus auch, in der Zeit der Wiederbringung, d. h. in der Zeit der messianischen Palingenesie, der Erneuerung aller Dinge, reichlichen Ersatz, und einen vollen Antheil an seiner eignen königlichen Herrlichkeit. Doch können Andere, nach ihnen, ebenso hoch steigen, als sie, und sie selbst, wenn sie untreu würden, könnten tief sinken.

XX, 1—16.

Auffallender Weise passen die zwei Sprüche des 16. Verses nicht zur Parabel, deren Abschluß und Erklärung sie uns nach der Absicht des Evangelisten geben sollen. Der erste Spruch: »Also werden die Ersten« u. s. w. paßt nicht in diesen Zusammenhang, insofern er sich auf einen verhältnißmäßig unbedeutenden Umstand des Gleichnisses bezieht, nämlich darauf, daß der Schaffner die Letzten zuerst ruft. Der zweite, übrigens in den besten Handschriften hier fehlende Spruch: »Viele sind berufen« u. s. w. paßt nicht hieher, insofern in dem Gleichniß alle Berufenen arbeiten und belohnt werden, mithin auch als Auserwählte erscheinen. Trennen wir also diese zwei Sprüche von dem Gleichniß, dem sie nicht angehören. Wir dürfen es mit vollem Rechte thun. Denn beide Sprüche hat unser Evangelist selbst auch in einem andern Zusammenhang uns aufbewahrt. Vergl. 19, 30 und 22, 14.

Wie diese Sprüche hieher gekommen sind, wird uns klar werden, wenn wir das ganze Gleichniß in seiner Verbindung mit dem vorangehenden Abschnitt auffassen. Darnach bezöge es sich zunächst, wo nicht ausschließlich, auf die Apostel als auf die in den Weinberg berufenen Arbeiter des Herrn. Ihnen, seinen zwölf Arbeitern, hätte Jesus darstellen wollen, wie Andere, die nach ihnen berufen wurden, — unser Evangelist dachte wohl an Paulus, Barnabas, Apollos und andere Heidenapostel, — desselben Lohnes, derselben Ehre und Herrlichkeit theilhaft werden sollten. Im Hinblick auf die Heidenapostel, die auch von wohlwollenden Juden, nicht blos im chronologischen Sinn, zu den Letzten gerechnet wurden, läßt nun unser Evangelist, — oder einer seiner ersten Leser in einer etwas schelmischen Randglosse — den Herrn sagen, daß sie die Ersten werden sollten, während die Ersten, die auf ihren Vorrang stolzen Judenapostel, oder doch einige unter ihnen, zu den Letzten gerechnet werden würden. Auch seien unter ihnen, unter den zuerst Berufenen, manche die nicht zu den Auserwählten gehören.

Nun fragt sich aber, ob Jesus selbst dieses Gleichniß auf die Apostel bezogen hat. Daß er es gethan habe, ist gerade nicht unwahrscheinlich: denn es ist hier überall die Rede von Arbeitern, die der Herr in seinen Weinberg berufen hat, und solche Arbeit war ein unzweideutiges Bild apostolischer Thätigkeit. Wenn aber auch Jesus unter den Arbeitern dieses Gleichnisses vorzüglich, oder ausschließlich seine Apostel dargestellt hat, so hat er doch schwerlich unter dem Bild der später und zur letzten Stunde Berufenen irgendwelche Nachfolger seiner zwölf Auserwählten darstellen wollen. Für solche Nachfolger gab es in seinem Zukunftsbild, in den »drei Tagen«, die zwischen seinem Tode und seiner glorreichen Rückkehr lagen, keinen Raum. Vielmehr waren für ihn seine zwölf Apostel die zuletzt, die zur elften Stunde, Berufenen — und ihnen, nicht den jenseits seines Gesichtskreises stehenden Heidenaposteln hätte er einen Lohn versprochen, gleich dem Lohn ihrer Vorgänger, der Propheten. Vergl. 5, 11ff.

Doch wäre sehr wohl möglich, daß Jesus dieses Gleichniß auf verschiedene zum gottseligen Leben in verschiedenem Lebensalter berufene Menschen bezogen hätte[1]). Den Lohn solcher Arbeiter stellt Jesus manchmal als einen ihren Leistungen genau angemessenen, demnach als einen ungleichen dar. Vergl. Luc. 19, 12ff. Doch konnte er ihn gelegentlich auch als einen für Alle gleichen darstellen, insofern dieser Lohn kein eigentlicher Lohn, sondern ein Geschenk der göttlichen Güte ist. Vergl. Luc. 17, 10. Deßhalb soll Niemand »scheel sehen«, wenn Gott gegen später berufene Sünder ebenso freundlich oder noch freundlicher erscheint, als gegen die Gerechten, die von Jugend an in seinem Weinberg gearbeitet haben. Auch soll Niemand wähnen, es sei jemals zu spät, das gute Werk anzufangen. Selbst den zur elften Stunde Berufenen winkt hier der schönste Lohn[2]).

---

[1]) So wird ein beinahe ganz ähnliches Gleichniß im Thalmud erzählt und zur Verherrlichung Rabbi Bon's verwandt, der in 28 Jahren so viel geleistet und so viel verdient hat als Andere in 100 Jahren. Vergl. Wünsche zu dieser Stelle.

[2]) Etwas dürftig ist hier allerdings dieser Lohn, namentlich in Luther's

XX, 17—19.

Eine ähnliche Weissagung haben wir schon früher besprochen, vergl. 16, 20ff. und 9, 15 und die dort gegebenen Erklärungen mögen auch hier genügen.

XX, 20—28.

Für die Bitte der Mutter macht Jesus und machen die Jünger, gewiß nicht ohne Grund, die Söhne verantwortlich. Damals gab es eben noch keinen zarten, jungfräulichen, süßen Johannes und auch keinen heilig demüthigen Jakobus. Johannes und Jakobus, die beiden Söhne des Fischers Zebedäus, trugen damals noch den von Jesus, wahrscheinlich wegen ihres ungestümen Eifers ihnen gegebenen Namen »Donnerskinder[1])«, Marc. 3, 17 und waren auf dem Wege, die Häupter der judenchristlichen, antipaulinischen Christenheit zu werden. Hier zeigen sie ein hohes, doch etwas kindisches Streben nach Ehre. Sie wollen die zwei ersten höchsten Stellen haben im Reiche des Messias. Ein einfacher Richterstuhl, wie Jesus ihn einem jeden seiner zwölf Apostel verheißen hatte, (19, 28,) genügt ihnen nicht. Jesus glaubt selbst, daß er in seinem Reiche Mitregenten haben wird. Aber Gott, nicht ihm, ziemt es, sie zu wählen. Einstweilen gilt, nicht herrschen, sondern dienen, leiden, »sein Leben hingeben als ein Lösegeld für Viele.« Jesus ist zu Allem bereit, und fordert die Seinigen auf, ihm zu folgen auf dem Weg des Gehorsams. Herrschen werden sie einst alle mit ihm, doch sollen sie nie herrschen, wie heidnische Könige, oder wie die galiläischen Vierfürsten, sondern so wie es israelitischen Fürsten geziemt: in

---

Uebersetzung, unter dem Bilde eines einzigen Tagelohnes dargestellt, und viel besser wird das Bild nicht, auch wenn man bedenkt, daß Luther's »Groschen« ein Denar (= 55 Pf.) ist.

1) Ein Wort, das ursprünglich, im vertraulichen Kreise, nicht grundverschieden war von unsrem »Brausekopf« oder »Polterer«.

Demuth ihren Unterthanen dienend. Vergl. V. Buch Mos. 17, 14ff., besonders 20.

Daß Jesus die Hingabe seines Lebens als »ein Lösegeld für Viele ansieht,« berechtigt uns keineswegs zu der Annahme, daß er seinen Tod als eine nothwendige Sühne, als ein stellvertretendes Opfer betrachtet habe, wodurch es Gott möglich werden sollte, ohne seiner Gerechtigkeit etwas zu vergeben, seine Gnade frei walten zu lassen. Einer solchen Vorstellung widerspricht alles, was Jesus überall von der Barmherzigkeit seines Vaters und von der Sündenvergebung lehrt. (Vergl. besonders 6, 12—15 und Luc. 15.) Seinen Tod bezeichnet er — offenbar bildlich — als ein »Lösegeld«, weil sein Tod und überhaupt sein Leiden ihm erschien als die von Gott, in seiner unergründlichen Weisheit gesetzte Vorbedingung der künftigen Herrlichkeit, der Stiftung des Himmelreichs. Auch hoffte er, weil er es von Herzen wünschte, daß sein Tod, der thatsächlich zur Einweihung des neuen Bundes diente, und gleichsam ein Bundesopfer war, zur Begnadigung und Versöhnung des Volkes beitragen würde. Inwiefern aber sein Tod eine solche Wirkung haben konnte, darüber konnte er sich keine klare Vorstellung machen; darüber hatte er in seinem Herzen nur »unaussprechliche Worte«.

XX, 29—34.

In dem Zusammenhang, wo diese Erzählung hier steht, könnten die zwei Blinden, die Jesus als den Sohn Davids, als den künftigen Herrscher anrufen, — und ihm dann, von ihrer Blindheit geheilt, nachfolgen auf dem Wege von Jericho, der Palmenstadt nach Jerusalem, dem Ort des Leidens, — sehr wohl ein Bild sein der zwei, von ihrer geistigen Blindheit so eben geheilten Zebedäiden. So verstanden, wäre diese Erzählung eine allegorische Illustration zu der unmittelbar vorangehenden.

XXI, 1—11.

»Die Rabbinen lehren, daß der Esel, auf welchem der Messias seinen Einzug in Jerusalem halten wird, derselbe sei mit dem, welchen Abraham sattelte, als er Isaak opfern wollte, und mit dem, auf welchem Moses ritt ... Dieser Esel aber ist ein Füllen jener Eselin, welche zu Anfang der Welt in der Dämmerung geschaffen wurde[1].« Wahrscheinlich hatte diese übermäßig wundergläubige und für uns abgeschmackte Aussage ursprünglich einen allegorischen Sinn. Vielleicht bedeutete sie, daß der Einzug des Messias, wenn auch anscheinend noch so bescheiden, Gegenstand eines göttlichen, schon in der Morgendämmerung des ersten Tages getroffenen Anordnung sei, und daß der Messias zu seinem Volke kommen werde, gerade wie Mose, als er aus Midian nach Aegypten zurückkehrte, gerade wie Abraham, als er nach Moria sich begab; mit andern Worten: daß der Messias zu seinem Volk kommen werde als ein Befreier, und auch als der Empfänger und Vermittler einer neuen Offenbarung, eines neuen Gottesdienstes. Dies könnte eine in ihrem buchstäblichen Sinn allzuwunderliche Aussage der Rabbinen bedeuten.

Was bedeutet aber die hier gegebene, die Eselin und ihr Füllen betreffende, Notiz? In ihrer ursprünglichen, von Luther etwas vertuschten Form[2] ist diese Notiz beinahe ebenso wunderlich und unglaublich als die vorhin besprochenen Fabeleien der Rabbinen. Daß Jesus die zwei Thiere im Geiste zuvorgesehen, daß er sie in einer so außerordentlichen Weise sich bestellt habe, das bedeutet wohl, wie der Evangelist selbst es uns sagt, daß es sich hier um

---

1) Gfrörer, a. a. O. Bd. II, Seite 339.

2) Der Vers 7 muß so übersetzt werden, wie De Wette ihn übersetzt hat: »Sie brachten die Eselin und das Füllen, und legten auf dieselben ihre Gewänder, und er setzte sich auf dieselben.« Das unklare »darauf« ist eine Vertuschung.

die nothwendige Erfüllung einer Weissagung, eines göttlichen ewigen Rathschlusses handelte. Die Weissagung aber verstand der Evangelist sehr buchstäblich und sehr ungeschickt, als ob sie den Messias auf der Eselin und auf ihrem Füllen reitend darstellte[1]). Wie Jesus auf den zwei, und dazu noch ungleich hohen Thieren sitzen konnte, darüber machte sich der Evangelist — so wenig als wir, die wir nicht glauben, daß Jesus so geritten sei, — irgend welche Vorstellung. Doch für ihn und seine wunder- und bibelgläubigen Leser mußte Jesus so geritten sein, damit die Weissagung erfüllt würde. Weil er aber so reiten mußte, so mußte auch das Unmögliche, — gleichviel ob es in der Wirklichkeit geschehen war oder nicht — in der erbaulichen, allegorischen Erzählung, erzählt werden.

Neben dieser handgreiflich ungeschichtlichen Notiz findet sich aber hier ein sehr werthvolles Ueberbleibsel geschichtlicher Wirklichkeit, nämlich das Wort: »Hosiannah dem Sohne Davids! auf Deutsch: »Hilf doch dem Sohne Davids!« So riefen die Freunde Jesu, ihm entgegengehend und ihm nachfolgend, wünschten ihm Glück und Gottes Hülfe zu seinem gefahrvollen Unternehmen. Sie beteten ihn nicht an, sondern beteten zu Gott für ihn, für das Gelingen seiner messianischen Unternehmung.

XXI, 12—17.

Als Abraham, auf seinem Esel reitend, nach Moria kam, wurde ihm geoffenbart, daß Gott kein Menschenblut wolle, daß ein Widder ein gültiger Ersatz sei für Isaak. Als Jesus, auch auf einem Esel reitend, auf den Tempelberg, auf Moria kam, offenbarte er, als Messias, daß Gott an den Thieropfern und an den, zur Erhaltung des Opferdienstes nothwendigen, Geldopfern kein Wohlgefallen mehr

---

1) Die hebräische Partikel, die unser Evangelist mit und übersetzt, hat allerdings meistens diese Bedeutung. Gar oft aber bedeutet sie auch: »oder, aber, ja.« Hier hat sie offenbar letzteren Sinn Sie ist nichts anderes als eine Begleitung der dichterischen Wiederholung, eine Beigabe zu dem parallelen, gleichbedeutenden Ausdruck

habe, daß Gottes Haus nicht mehr eine Räuberhöhle, ein Schlachthaus, sondern ein Bethaus sein sollte für alle Völker. Solches offenbarte er, nachdem mehrere Propheten es geweissagt hatten. (Vergl. Jes. 56, 7. Jerem. 7, 11, auch Zachar. 14, 21.) Nach Prophetenart offenbarte Jesus die neue Wahrheit nicht blos mit Worten. Er that, wahrscheinlich mit Hülfe einiger frei denkenden und kräftig wollenden Anhänger, was hier, Vers 12, berichtet wird. Indem er aber solches vollbrachte, heilte er manche Blinde, und manchen Lahmen öffnete er einen freien Zugang zum Vater.

Diese Gewalt- und Wunderthat begriff der Verstand der Verständigen um so viel weniger, als ihre materiellen Interessen dadurch verletzt oder arg gefährdet wurden. Wenn unsrem Luther, weil er, wie Erasmus sagt, »den Bauch der Mönche und die Krone des Papstes angerührt hatte,« in der Christenheit nicht verziehen werden konnte, wie sollten jüdische Priester und Schriftgelehrte es Jesu verzeihen, daß er den Altar des Herrn, von dem sie lebten und für den sie auch den Heldentod zu sterben vermochten, durch sein Wort zerrüttete, daß er den öffentlichen Frieden, den sie durch Einschläferung der nationalen Hoffnungen mühsam erhielten, durch seine messianischen Ansprüche gefährdete? Nur Kinder konnten damals an solchen Heldenthaten ihre Freude haben und sich dafür begeistern! Bald aber verstummte ihr Jubel von selbst. Doch in Jesu Ohren klang er als eine Verkündigung des künftigen, der guten Sache gesicherten Sieges. Daß dieser Sieg nie vollständig errungen werde, daß er immer wieder zu erkämpfen sei, daß es in der Welt eine christliche Kirche geben sollte, in welcher, wenn auch unter andern Formen, dieselbe gottlose Frömmigkeit sich einbürgern würde, die er jetzt aus dem Hause seines Vaters vertreiben wollte, davon hatte er gewiß keine Ahnung. Er lebte und webte in der Hoffnung der alten Propheten und glaubte zuversichtlich, daß ihre erhabensten Ideale sich in Israel, zu Jerusalem, verwirklichen würden. Vor seinen und seiner Zeitgenossen Augen sollte seines Vaters Haus ein Bethaus werden für alle Völker.

XXI, 18—22.

Was bei Lucas, 13, 6ff. als Gleichniß, das wird hier als eine gleichnißartige allegorische That erzählt. Hier wie dort, ist der Feigenbaum ein Sinnbild der Priesterschaft. Auf diesem Baume sucht Jesus eine Frühfeige, wie Jehovah nach dem Wort der Propheten auch that, — vergl. Hos. 9, 10ff. Micha 7, 1ff. Da er aber keine findet, vertrocknet er den nutzlosen Baum und tödtet seine Wurzeln, den Untergang der nutzlosen, keine Frucht bringenden Priesterschaft weissagend. Diese Weissagung thatsächlich und vollständig zu erfüllen, wird keine Kleinigkeit sein. Es gilt Berge, den Tempelberg selbst, entwurzeln und in's Meer stürzen. Doch dem Glauben, dem beharrlichen Beten und Streben der Jünger wird auch das Unmögliche gelingen. »Mannes Muth reißt Berge aus,« sagt ein arabisches Sprüchwort und der wahre Glaube ist Muth. (Vergl. Zacharia 4, 6—7.)

XXI, 23—27.

Das Recht, den Gottesdienst neu zu gestalten, die Opfer abzuschaffen, konnte Jesus als Messias beanspruchen. Doch zieht er es vor, bei dieser ersten, zu Jerusalem gesprochenen Selbstapologie, nicht gleich seine ganze Kraft zu verbrauchen. Als Prophet, geschweige denn als Messias, hat er solches Recht. Wen Gott sendet, der darf alles thun, wozu er gesandt ist. Er darf, denn er muß. Das hätten die Schriftgelehrten aus der Geschichte, nicht blos des Alterthums, sondern der jüngsten Zeit wissen sollen. Johannes der Täufer hatte vor ihren Augen als ein Gottgesandter gelebt und gewirkt. Da sie aber die Sendung des Täufers nicht anerkannten oder nicht anerkennen wollten, verweigert ihnen Jesus jede Auskunft über den Ursprung seiner Vollmacht. Wer Johannes nicht begreift, oder nicht begreifen will, kann den Messias noch weniger begreifen und Worte würden ihn nicht belehren.

XXI, 28—32.

Das Schlußwort dieses Redestücks, Vers 32, hat einen ziemlich matten, unächten Klang, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß unser Evangelist durch die vorhin berichtete Erwähnung des Täufers sich verleiten ließ, diese Rede, die ursprünglich wohl einen umfassenderen Sinn hatte, mit diesem Schluß auszustatten, und dann hieher zu setzen, — ohne zu merken, daß ein solcher verspäteter Vorwurf nicht gut zu der in dem vorangehenden Redestück ausgesprochenen Stimmung paßte. Eher möchte man das schöne hier gegebene Gleichniß als einen Vorboten, als einen ersten Entwurf des Gleichnisses vom verlornen Sohn ansehen. Der Ja Sagende wäre hier, in schwach skizzirter Form, was dort der ältere Bruder ist, der Bereuende wäre, was dort der zum Vater zurückkehrende Sohn ist.

Als erste Skizze zu jenem Gleichniß erscheint aber dieses blos skizzirte etwas schwach; doch enthält es in schärferer Ausprägung als jenes den sehr weitgehenden Gedanken, daß die wahre, rechte Affirmation manchmal die Negation einer Negation ist, und daß ein keck gesprochenes Nein in den Ohren des Herzenprüfers oft einen besseren Klang hat als ein von glatten Lippen salbungsvoll herabfließendes Ja!

XXI, 33—46.

Die Rede vom »Weinberg des Herrn« war in Israel seit Jesaia, wo nicht schon früher, ein Gemeinplatz religiöser Beredtsamkeit. Vergl. Jesaia 5, 1ff., Jerem. 2, 21, Ps. 80, 9ff. Diesen Gemeinplatz behandelt Jesus hier in sehr eigenthümlicher Weise. Er beginnt seine Rede fast wörtlich wie Jesaia, dichtet aber dem alten Prophetenwort eine sehr überraschende, ja wunderliche Fortsetzung an. Daß die Pächter eines Weinbergs zweimal die Diener ihres Herrn, statt ihnen den schuldigen Ertrag zu liefern, mißhandeln und tödten, daß sie schließlich den Sohn des Eigenthümers,

den der Vater, in unbegreiflicher Langmuth ihnen zuschickt, vor der Mauer des Weinbergs tödten — und dabei sich noch denken, sie werden durch einen solchen Mord die Erbschaft des Ermordeten erlangen, das ist alles so abenteuerlich, so vollständig unwahrscheinlich, daß man sich zuerst des Eindrucks gar nicht erwehren kann, Jesus habe hier eine in rhetorischer Beziehung mißlungene Rede gehalten. Doch ist vielleicht dieser erste Eindruck nicht der richtige. Gerade in den paradoxalen, unglaublichen Zügen dieses Gleichnisses liegt seine größte Kraft. Ja, die Pächter des Weinbergs, die Priester und Lehrer Israels, denen Gott unter seinem Volk die Pflege der Religion anvertraut hat, — nicht blos damit sie davon lebten, sondern damit sein Weinberg gedeihen und er selbst zur rechten Zeit Frucht davon bekommen möchte, — die Pächter des Weinbergs haben in ihrer Hartherzigkeit und Thorheit unglaubliche Verbrechen vollbracht. Sie haben aus Habsucht den Ertrag des Weinbergs für sich behalten und dem Eigenthümer jede Abgabe verweigert. Das ganze Religionswesen Israels war für sie ein Geschäft, eine Erwerbsquelle, und als der Eigenthümer, ihnen seine Diener, als Gott seine Propheten, zu ihnen sendet, zuerst geringere, dann größere[1]), um durch sie von der Frucht seines Weinbergs seinen Antheil in Empfang zu nehmen, mißhandeln und tödten sie jene und diese. Selbst seinen Sohn, den er in allerdings unbegreiflicher Güte zu ihnen schickt, selbst seinen Sohn, den Erben des Weinbergs, den Messias, scheuen sie nicht. Sie werfen ihn hinaus, und tödten ihn draußen, lassen ihn durch heidnische Hände ermorden. Dies alles, so widernatürlich, so unglaublich, es auch sein mag, es ist geschehen. Jesus konnte es, theils in der Vergangenheit, theils in der Zukunft, deutlich sehen. Das Zukünftige allerdings nicht als unbedingt gewiß, sondern nur als sehr wahrscheinlich. Auch hat er es nicht gesagt in der Absicht vorher zu verkündigen, was nothwendiger Weise geschehen müßte, sondern eher

[1]) Dies der eigentliche Sinn des Verses 36 in seiner ursprünglichen hebräischen Form.

um die Betreffenden zu warnen, um sie, wo möglich, durch das Bild ihrer consequent durchgeführten Handlungsweise abzuschrecken. Ihnen und dem Volk will er zeigen, daß er sie durchschaut, daß er über ihre Hartherzigkeit, über ihre Habsucht, über die schändlichen Motive ihres Hasses sich nicht täuscht, und zugleich will er sie warnen vor dem ihnen drohenden, wohl verdienten Untergang. Er selbst aber hat auch von dem Tode nichts zu fürchten. Als Messias ist er der Grundstein des künftigen Gotteshauses, und wenn auch die Bauleute ihn verwerfen, so verliert er die von Gott ihm zugedachte Stellung und Bestimmung doch nicht.

Das Wort, die Ahnung Jesu, hat sich in Allem, nur in Einem nicht, bewährt. »Das andre Volk«, dem der Weinberg gegeben wurde, das neue Israel, ist nicht so treu gewesen, als Jesus erwartete. Deßhalb behält das Gleichniß immer noch, auch für uns, seine erschreckende Anwendbarkeit.

XXII, 1—14.

Das Gleichniß findet sich auch bei Lucas, 14, 16—24. Zwischen der dortigen Form und der hier gegebenen sind einige Unterschiede einer Besprechung werth. 1) Bei Lucas fehlt das hier, Vers 14, stehende Schlußwort. 2) Die Eingeladenen sowohl, als der Gastgeber, benehmen sich bei Lucas natürlicher, menschlicher, als bei Matthäus. Sie mißhandeln den Knecht nicht, der sie zur Mahlzeit einladet, sondern entschuldigen sich ganz artig. Deßhalb werden sie für ihr Verhalten nur insofern bestraft, als sie vom Gastmahl, das sie genießen konnten, ausgeschlossen bleiben. 3) Bei Lucas handelt es sich im ganzen Gleichniß nicht um die Hochzeit eines Königssohnes, sondern um ein von irgend Jemanden gegebenes Gastmahl. 4) Fehlt bei Lucas alles, was Matthäus uns sagt von »dem Manne, der kein hochzeitliches Kleid hatte.« In Betreff dieser Differenzpunkte ist folgendes zu bemerken:

Ad 1. Das Schlußwort des Matthäus, Vers 14, paßt nicht

zum Gleichniß: Von den Leuten, die hier zuerst eingeladen, »berufen« werden, kommt nicht Einer zur Hochzeit. Nicht »Wenige«, sondern Niemand ist auserwählt. Die Vielen aber, die bei der zweiten Einladung berufen werden, erscheinen sämmtlich als Auserwählte, insofern sie alle der Huld des Königs beim Hochzeitsmahl sich erfreuen. Viele also sind berufen und Viele auch sind auserwählt.

Ad 2. Was Matthäus hier, Vers 6—7, vom Benehmen der zuerst Eingeladenen und vom Zornausbruch des Königs erzählt, ist durchaus unnatürlich, unwahrscheinlich und die Darstellung des Lucas ist in diesem Punkte offenbar gelungener, wahrscheinlich auch ächter. Matthäus hat hier das vorige Gleichniß fortklingen lassen. Daraus erklärt sich auch der Umstand, daß er den König mehrere Knechte, statt des einen von dem Lucas spricht, aussenden läßt. Vergl. 21, 34—36.

Ad 3. Indem Matthäus den Gastgeber als einen König schildert, der die Hochzeit seines Sohnes feiert, will er Gott und Christus kenntlich darstellen und so den Sinn des ganzen Gleichnisses angeben. In gleicher Weise will er, indem er den König die Zerstörung der Stadt anordnen läßt, auf die — nicht hierher gehörige — Zerstörung Jerusalem's hinweisen.

Ad 4. Unter den ersten Lesern unsres Evangeliums erschien der Mann ohne hochzeitliches Kleid manchem eifrigen Judenchristen gewiß als ein Bild des Paulus, den Christus prophetisch gesehen und als den Mann gebrandmarkt habe, der ohne die durch Gesetz und Sitte vorgeschriebenen Bedingungen zu erfüllen, in's Himmelreich eindringen wollte. Um diese gehässige und doch sehr verlockende Beziehung zu verhindern, verbreitete Lucas über diese Gestalt ein versöhnendes Stillschweigen. Doch ist diese Gestalt sehr wahrscheinlich ächt. Als eine von Jesu meisterhaft in Marmor gemeißelte Statue steht sie vor unsren Augen: ein ergreifendes Sinnbild derer, die mit roher unfrommer Gesinnung an den Freuden des Himmelreichs Theil nehmen möchten, ohne sich nur die Mühe zu geben,

das Alltagskleid ihres profanen Wesens und ihrer Laster abzulegen. Doch so werthvoll diese Statue auch ist, hier steht sie nicht am rechten Ort, und wahrscheinlich hat sie Jesus nicht in dieses schon sehr volle Gleichniß hineingestellt, sondern in ein anderes, eigens für sie eingerichtetes. Auch ist anzunehmen, daß der König, oder wer sonst den rohen Gast eingeladen hatte, ihn, in dem von Jesu erzählten Gleichniß, nicht »an Händen und Füßen binden, und auch nicht hinauswerfen ließ in die äußerste Finsterniß.« Das wäre ein sehr unköniglicheres Verfahren gewesen, ebenso roh zum Mindesten als die Fahrlässigkeit des armseligen Gastes. Wahrscheinlich schloß Jesus diesen Theil seiner Erzählung mit den treffenden Worten des 12. Verses: »Und er verstummte.« Er verstummte, wie Jeder verstummen muß, den vor den Augen des Richters das Gefühl seiner Unwürdigkeit durchbohrt. Sehen wir diesen Mann noch einmal an, und beherzigen wir sein beredtes Verstummen. Das übrige Gleichniß werden wir bei Lucas, wo es offenbar besser erhalten ist, zu verstehen versuchen.

XXII, 15—22.

Es ist eine ziemlich willkürliche, jedenfalls nicht aus christlicher Liebe hervorgegangene Vermuthung, daß die hier besprochene Frage in boshafter Absicht gestellt worden sei. Pharisäer und Sadducäer, also auch Herodianer[1]), waren kaum über irgend eine andere Frage so uneinig, wie über diese. Im sechsten Jahre unserer Zeitrechnung, als zum ersten Mal die Römer dem jüdischen Volk einen Tribut auferlegten, hatte Judas der Galiläer seine Volksgenossen zu einem verzweifelten Kampf aufgefordert, jede Abgabe den Heiden verweigernd. Das Feuer der Empörung wurde in Blut gelöscht,

[1]) Es waren wohl solche Juden, die es mit der Partei des Königs Herodes Antipas und deßhalb auch, wenigstens äußerlich, mit den Römern, deren Vasall dieser war, hielten.« — (Winer, Bibl. Realwörterb.) Luthers Uebersetzung: »Herodes Diener« ist unrichtig.

doch glomm es unter der Asche fort und fromme Pharisäer konnten immer noch aus Gewissenhaftigkeit und Vaterlandsliebe die Frage aufwerfen, ob es denn erlaubt sei, der fremden götzendienerischen Obrigkeit Abgaben zu entrichten? In ihrer klugen oder auch feigen Friedensliebe bejahten die Sadducäer und Herodianer diese Frage und lebten nach ihrer Weise zufrieden oder resignirt unter dem Joch der Römer. Warum sollen aber nicht einmal gemäßigte Vertreter beider Parteien, als sie miteinander über diese brennende Frage stritten, ihren Streit dem auch bei manchem Gegner wahrscheinlich geachteten Rabbi Jesu vorgelegt haben? Seine Antwort mögen sie, nach Luthers Ausdruck, mit »Verwunderung«, wie der Evangelist sagt: »mit Bewunderung« vernommen haben, doch können sie sehr wohl, besonders wenn sie dieser Antwort irgend welche Autorität beilegten, über ihren Sinn von Neuem gestritten haben. »Uns hat er Recht gegeben!« so werden die Herodianer zuerst gesprochen haben, »denn er hat gesagt, was auch wir sagen, daß man dem Kaiser den Tribut entrichten darf und soll.« — »Nein! nein!« erwiderten die Pharisäer. »Er hat gesagt, was auch wir sagen, daß man Gott geben soll, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist. Was aber Gottes ist, und was des Kaisers, hat er nicht einmal besprochen, geschweige denn entschieden.« — »Wie könnt ihr nur so reden!« antworteten die Herodianer. »Hat er denn nicht, indem er von dem sprach, was des Kaisers ist, auf einen Denar hingewiesen, auf die Zinsmünze?« — »Ja freilich«, erwiderten die Pharisäer, »freilich hat er auf einen Denar hingewiesen. Aber gehört denn dem Kaiser alles Geld, das sein Bild und seine Inschrift trägt? Sollen wir denn alles römische Geld dem Kaiser, als sein Eigenthum, sofort abliefern? War das der Sinn seiner Rede? Habt ihr denn nicht bemerkt, daß er nicht einmal einen eignen, ihm oder einem seiner Jünger gehörenden Denar vorzeigen wollte, daß er that, als ob ihn und die Seinigen diese Sache gar nichts anginge, daß er die eigentliche Frage absichtlich unentschieden ließ?« So oder ungefähr so sprechend, nicht

in stummer Verwunderung oder Bewunde rung gingen die Fragenden von Jesu weg. Und in der That hatten sie, wenn sie so sprachen, beiderseits theilweise recht. Der Sache nach, hatten allerdings die Herodianer recht, insofern es Jesus für erlaubt, ja für eine Pflicht erklärt hatte, den Tribut dem Kaiser nicht zu verweigern. Doch hatten auch die Pharisäer nicht unrecht, wenn sie meinten, Jesus habe mit einer gewissen absichtlichen Unklarheit geantwortet und die Frage nicht entscheiden wollen. Jedenfalls war seine Meinung nicht, daß Weltliches und Geistliches, Politik und Religion, zwei wesentlich und für ewig getrennte Gebiete seien, das eine Gott, das andere dem Kaiser gehörig. Vielmehr glaubte er, als Messias, felsenfest an die im Himmelreich zu realisirende Einheit des Himmlischen und des Irdischen, der Politik und der Religion. Ja diese Einheit genoß er schon in seinem Gemüth, in seiner Anschauung und Hoffnung. Nur in der kurzen Spanne Zeit, die er zwischen der Gegenwart und dem Himmelreich sah, konnte er, aus Rücksicht auf praktische Bedürfnisse, aus Anbequemung, dem Irdischen neben dem Himmlischen, dem Kaiser neben Gott, eine gesonderte Stellung einräumen. Gebet dem Kaiser, so meinte er, das Ding, worauf er schon sein Bild und seine Inschrift, fast hätt' ich gesagt: seine Fratze und Klaue gesetzt hat, als auf sein Eigenthum, dieses elende Geld, worüber zu streiten und zu kämpfen eines wahren Israeliten unwürdig wäre. Euch selbst aber, die ihr Gottes Bild und Ebenbild in euch tragt, euch selbst gebet Gott. Dienet ihm von ganzem Herzen und mit all' euren Kräften. Thut ihr das, so wird euch »alles übrige zufallen«, wunderbar geschenkt werden, auch die Befreiung vom Joch und von den Erpressungen der Römer.

XXII, 23—33.

Wie das Wahre manchmal unwahrscheinlich, so kann auch das Unwahrscheinliche manchmal wahr sein, und auf dem an Wundern aller Art so reichen Gebiet der Eheschließung ereignet sich

auch »bei uns« noch manches, was nicht unwahrscheinlicher ist, als das jedenfalls seltsame Schicksal dieses Weibes und die That ihrer successiven Männer. Das von den Sadducäern erzählte Geschichtchen kann also möglicher Weise einmal oder auch öfter geschehen sein. Doch kann man auch annehmen, daß die Fragenden den schwierigen Fall nicht als eine wahre Geschichte vorbrachten, sondern als ein frei ersonnenes Beispiel, wodurch sie eine Schwierigkeit des Auferstehungsglaubens möglichst scharf hervorheben und ihren eignen Unglauben rechtfertigen wollten. Das thaten sie, nach unsrem Geschmack, mit wenig Witz, gewiß aber mit viel Behagen[1]).

An dem mosaischen Gesetz, das siebenmal die Wiederverheirathung der Verwittweten herbeiführte, nahmen sie nicht den geringsten Anstoß. Wir aber können uns leicht daran stoßen. Doch dürfen wir nicht übersehen, daß auch nach dem Buchstaben des Gesetzes kein Mann gezwungen war, die Wittwe seines verstorbenen Bruders zu heirathen, und daß, nach dem Buchstaben sowohl als nach dem Geiste des Gesetzes, die Wittwe noch weniger gezwungen war, eine solche Ehe wiederholt einzugehen. Vergl. V. Mos. 25, 5—10. Haben diese sieben Ehen so stattgefunden, wie die Sadducäer es hier erzählen, so war der Gehorsam gegen das Gesetz wenigstens bei einigen, wohl bei den meisten, nur ein Vorwand. Das wahre Motiv lag in den Leidenschaften, in den kleinen Interessen, oder in der Thorheit der Betreffenden.

Seine Antwort stützt Jesus auf einen den Büchern Mose's entnommenen Spruch, obwohl er in den Psalmen und in den Propheten leicht eine nach unsrem Sinn festere Stütze finden konnte. Aber die Sadducäer glaubten den Propheten und den Psalmen

---

1) Der Annahme, daß die Geschichte des Weibes erdichtet sei, stehen, abgesehen von der Wahrhaftigkeit der Erzählenden, die Worte »bei uns« entgegen. Doch ist zu bemerken, daß Lucas diese Worte wegläßt. Man vergleiche Vers 25 und Luc. 20, 29, und bedenke, daß unsre Evangelisten selbst die Worte Jesu, geschweige denn die Worte Andrer, nirgends mit protokollarischer Genauigkeit berichtet haben. Vergl. übrigens Tobias 3, 8. 6, 15.

weniger als dem Gesetzgeber Mose. Die Bücher Mose's, sie allein, waren für die Sadducäer das Wort Gottes. Deßhalb greift Jesus sie mit ihren eignen Waffen an, ohne sich, weder hier noch anderswo, auf irgend welche den Umfang der heiligen Schriftensammlung betreffende Erörterungen einzulassen.

Beweisende Kraft hatte seine Argumentation wahrscheinlich für die Zuhörer, auf welche sie berechnet war. Denn sie glaubten, daß die Worte der fünf Bücher Mose's Worte Gottes seien, und waren an eine solche Auslegungsweise gewohnt. Wir, die wir die fünf Bücher Mose's als menschlich entstandene Schriften ansehen, und in unsrer Schriftauslegung die Wege der alten Rabbinen verlassen haben, können die Beweisführung Jesu nicht für überzeugend halten. Formell erscheint sie uns äußerst schwach. Doch in diesem schwachen, irdenen, schon längst zerbrochenen Gefäß war, das fühlen wir unmittelbar, ein werthvoller Schatz enthalten, den wir später, wenn wir die parallele Stelle des Lucas 20, 27—39 besprechen werden, zu erheben versuchen wollen. Denn dort ist uns die ihrem Inhalte nach herrliche Antwort Jesu vollständiger erhalten als bei Matthäus.

XXII, 34—40.

Eine böse, Jesu gefährliche Absicht kann der Schriftgelehrte schwerlich gehabt haben, obwohl unser Evangelist ihn zu verdächtigen scheint. Die Frage, welches unter den 613 Geboten des Gesetzes — so viele hatte man gezählt — das größte sei, hatte man schon längst vielfach erörtert und im Wesentlichen hat mehr als ein Rabbi, vor Christus, wie nach ihm, sie in gleichem Sinn beantwortet. Die Entscheidung Jesu erschien den Zuhörern gewiß sehr gelungen, doch nicht vom Himmel herabgefallen, sondern eher dem Munde und dem Herzen Israels entnommen. Vergl. Tob. 4, 16.

Genial ist darin jedenfalls die Zusammenstellung zweier im Gesetz weit getrennter, unter vielen andern verlorner Sprüche.

Der erste steht im V. Buch Mos. 6, 5; der zweite im III. Buch Mos. 19, 18. Doch finden sie sich, in erweiterter Form, vereinigt auf den Gesetzestafeln. Beide Gebote erklärt Jesus für gleich wichtig, vielleicht für gleichbedeutend, für identisch, und stellt sie hin als die Angelpunkte, um welche die ganze Israel zu Theil gewordene Offenbarung, das Gesetz samt den Propheten, sich drehe.

XXII, 41—46.

Der Messias sollte von David, vom gewaltigen Mehrer des Reiches, vom begeisterten Dichter der Psalmen, vom Lieblingskönig des jüdischen Volkes abstammen. Das hatten, gleichviel ob im buchstäblichen oder in einem dichterischen Sinne, mehrere Propheten erklärt. (Jesaia 11, 1. Micha 5, 1. Ezech. 34, 24. 37, 24.) Das glaubte das jüdische Volk, das glaubten auch später die Christen, und zwar Paulus[1]) sowohl als die Judenchristen. (Röm. 1, 3. Offenbarung Joh. 3, 7. 5, 2. 22, 16.) Insofern Jesus für sie der Messias war, war er auch der Sohn Davids. Den festesten Beweis seiner davidischen Abstammung besaßen sie in ihrem messianischen Glauben selbst, und die in Matthäus und Lucas aufbewahrten Stammregister waren ursprünglich nicht die Grundlage, sondern die Wirkung dieser Ueberzeugung[2]).

Jesus selbst, weil er an sich als an den Messias glaubte, hielt sich wohl für den Sohn Davids, und duldete es ohne Widerrede, wenn man ihn mit diesem Titel begrüßte. Uebrigens geschah Solches, der Natur der Sache nach, unter Umständen, die eine genealogische Erörterung ausschlossen. Vergl. Matth. 9, 27. 15, 22.

---

[1]) Doch ist zu bemerken, daß in Paulus' Briefen die davidische Abstammung Christi nur einmal, an dem angegebenen Ort, erwähnt wird. Paulus hielt diese Meinung ungefähr in derselben Weise fest, wie Jesus: um der Ueberlieferung, um der heiligen Schrift willen. Im Zusammenhang seiner Lehre hat sie so gut als keine Bedeutung.

[2]) Uebrigens werden wir später sehen, daß in dem von Lucas gegebenen Stammregister David weit hinter Adam und Gott zurücktritt.

20, 30—31. besond. 21, 9. 15. Wenn aber auch Jesus sich für einen Sohn Davids hielt, so konnte er doch auf diese Meinung keinen besonderen Werth legen, nicht blos weil sie ihm durch keine authentischen Stammbücher documentirt war, sondern auch weil er als Geistesmensch keinen allzu hohen Werth legen konnte auf seine oder irgend eines Menschen Abstammung[1]); wahrscheinlich auch, weil er jedenfalls sich weder berufen, noch irgend wie geneigt fühlte, den Fußtapfen Davids zu folgen. In Davids Lebensbild mochte ihm Einiges sehr schön und löblich erscheinen, Manches aber war für ihn gewiß sehr anstößig, nicht blos die bekannten Verbrechen, sondern auch die blutigen Heldenthaten. In Davids Weise wollte Jesus jedenfalls nicht König werden. Insofern er aber das nicht wollte, sondern eher das Gegentheil, etwas nach seiner Ueberzeugng unendlich Besseres, glaubte er, daß er in einem gewissen Sinn, nicht »der Sohn«, der pietätsvolle Nachfolger, sondern eher »der Herr Davids« war.

Für diese Anschauung fand er im Psalm 110 eine feste Stütze. Der Psalm war, nach allgemein herrschender Meinung, von David, genauer gesagt: von Gottes Geist durch David geschrieben und die hier besprochene Anrede war an den Messias gerichtet. Diese Meinung eignete sich Jesus an, ohne sie irgendwie zu prüfen, wie jeder Mensch sich gar manches aus dem Strom der Ueberlieferung ungeprüft aneignen muß. Doch für ihn war diese Meinung, wie alles andere, was er in ähnlicher Weise sich aneignete, nicht eine drückende Fessel, sondern ein leichtes, schönes Gewand, worin er mit großer Anmuth sich frei bewegte, das sein Geist überall durchleuchtete und verklärte. »Was sagt ihr denn, daß der Messias der Sohn Davids sei, so doch David selbst ihn seinen Herrn nennt? Sein Sohn, der Erbe seines Geblüts mag er sein, sein Nachfolger, sein Nachbeter ist er nicht!«

Zum Schluß bemerke man noch, daß unser Evangelist in den

[1]) Vergl. Matth. 3, 9. Jesus wird wohl in diesem Punkte nicht unfreier gewesen sein als Johannes der Täufer.

drei zuletzt besprochenen Abschnitten Jesus als den die Schriftgelehrten weit überragenden Ausleger des Alten Testaments darstellen will. In dieser Absicht läßt er ihn im ersten Abschnitt das Gesetz, im zweiten »das Gesetz und die Propheten,« im dritten »die Psalmen« erklären. Was aber Christus hier »aus dem Gesetz, den Propheten und den Psalmen,« (so bezeichnete man oft die Gesammtheit der alttestamentlichen Schriften) hervorhebt, das läßt sich in drei Worte zusammenfassen: Unsterblichkeit, Liebe, Christus, der Herr: drei Worte, in welchen manche christliche Zeitgenossen unsrer Evangelisten den ganzen Inhalt ihres christlichen Bewußtseins wiederfinden konnten.

XXIII, 1—3.

Nachdem unser Evangelist Jesus in seinem Verhältniß zum Alten Testament dargestellt hat, will er nun, indem er hier eine Reihe zeitlich getrennter und bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochener Worte in seiner Weise zusammenfügt, die Stellung beleuchten, die Jesus gegenüber der Ueberlieferungslehre und ihren Trägern, den pharisäischen Schriftgelehrten, einnahm. Wie in seiner Recension der Bergpredigt, so hebt auch hier der Evangelist vor allem die Thatsache hervor, daß Jesus »die bestehende Religion nicht abschaffen,« nicht einmal die rabbinischen Observanzen über Bord werfen will. »Alles was sie lehren, das thut und haltet!« Diese Erklärung läßt unser Evangelist Jesus allen seinen antipharisäischen Aeußerungen voranschicken, gleichsam um jedes ultrareformatorische Mißverständniß von vorn herein abzuwehren. Von dem scharfen Sarkasmus, der in den Worten des 3. Verses liegt, und auch von der Wehmuth, womit Jesus so manche pharisäische Schriftgelehrte, verknöcherte Pedanten, geistlose Frömmler »auf dem Lehrstuhl Mose's thronen« sah, scheint unser Evangelist wenig oder nichts gefühlt zu haben. Und doch ist diese Wehmuth, so zu sagen, die Accentuation, wonach wir diese Worte lesen müssen, wenn wir

etwas von ihrem ursprünglichen Klang vernehmen wollen. Wenn wir sie aber so lesen, dann treffen sie scharf, nicht blos in der Umgebung Jesu einige pharisäische Schriftgelehrte, sondern überall die kleinen Nachfolger großer Vorfahren, die Epigonen aller Helden auf allen Gebieten menschlicher Thätigkeit. Wie klein waren — und sind, um nur ein hier nahe liegendes Beispiel anzuführen, die Nachfolger unsrer Reformatoren!

Was aber den Gegensatz zwischen Lehre und Praxis bei manchen pharisäischen Schriftgelehrten betrifft, so mag er bei einigen sehr groß und störend gewesen sein. Doch in irgend einem Maaße ist er unvermeidlich, immer und überall hervortretend, wo eine gute Moral von unvollkommenen Menschen gelehrt wird.

XXIII, 4.

Die unerträglichen Lasten, die schweren Bündel, auf welche Jesus mit diesem Worte hindeutet, waren nichts anderes als die sehr zahlreichen Gebote und Verbote, die man aus den Vorschriften des Gesetzes casuistisch deducirte. Gewiß aber wären ihm gar viele Stücke des allein seligmachenden Kirchenglaubens, die Folianten der katholischen und protestantischen Dogmatik nicht weniger lästig und vielleicht noch nutzloser erschienen; und auch von diesen Lasten würde er sagen, wenn er sähe wie man damit umgeht, daß Manche, die sie den Leuten aufbürden, mit keinem Finger sie anrühren.

XXIII, 5.

Diese Säume, eigentlich himmelblaue Quasten, und wahrscheinlich auch die Denkzettel, eigentlich Gebetsriemen, waren gesetzlich vorgeschrieben. Vergl. IV. Mos. 15, 37 ff. V. Mos. 6, 8. 11. 18. Daß also die Schriftgelehrten an ihren Röcken Quasten trugen und in der Synagoge Gebetsriemen gebrauchten, konnte und wollte Jesus ihnen gewiß nicht verargen. Vielmehr folgte er selbst,

aller Wahrscheinlichkeit nach, dieser Sitte. (Vergl. Matth. 9, 20. 14, 36.) Nur wird er nicht, wie die Frömmler, seine Quasten möglichst lang und seine Gebetsriemen möglichst breit getragen haben. Zwischen ihm und ihnen war in dieser Sache der Unterschied äußerlich sehr gering. Doch in dem Bißchen Wolle und Leder, das sie mehr als er gebrauchten, hauste, für sein reines Auge sichtbar genug, der Geist der religiösen Eitelkeit, oder gar der Heuchelei. In solchen winzigen Kleinigkeiten ertappte und schilderte er ihn in einer meisterhaften, an Molière's Tartüfe erinnernden Manier.

XXIII, 6—7.

Als Diener der Religion behaupteten sie ihre Standesehre, hatten ihre stille Freude an jedem Zeichen frommer Hochachtung und Verehrung. Eitelkeit mag ihre Herzen dabei mehr oder weniger bewegt haben; doch verband sich mit dieser Eitelkeit, wahrscheinlich bei Manchen, die Meinung, daß es dem Volke heilsam und der Sache Gottes förderlich sei, wenn die Vertreter der Religion einer gewissen Achtung genießen, für hochehrwürdig gelten.

XXIII, 8—10.

Der Jünger Jesu, auch wenn er ein Gelehrter wäre, soll sich nicht Rabbi, nicht Vater, nicht Gesetzeserklärer betiteln lassen. Demnach sollten die Titel Hochwürden, Abt, Papst, Doctor, Pastor, aus dem kirchlichen Sprachgebrauch verbannt sein. Ja man begriffe nicht, wie sie jemals in der Christenheit aufkommen konnten, wenn man sich nicht erinnerte, daß die Christen, sowohl als die hier getadelten Rabbinen, wirkliche, also auch sündige Menschen sind.

Uebrigens sei noch bemerkt, daß nach den besten Handschriften im Vers 8 das Wort Christus nicht zu lesen ist. Nicht auf sich selbst, sondern auf Gott, verweist Jesus seine Jünger als auf ihren einzigen Vater, ihren einzigen Meister. Was aber den Vers 10

angeht, in welchem das in Vers 8 eingeschobene Wort Christus wiederkehrt, so ist sehr wahrscheinlich, daß er in dieser Form nicht von Jesus, sondern von einem Christusverehrer herrührt. Jesus selbst konnte doch schwerlich, in diesem Zusammenhang, sich einen Titel beilegen, dessen Gebrauch er so eben bei seinen Gegnern mit so großer Schärfe getadelt, und seinen Jüngern so nachdrücklich verboten hatte. Thatsächlich ist Jesus allerdings, wie jeder Mensch, der seinen Mitmenschen geistige Schätze mittheilt, ein Lehrer, ein Meister. Er ist es sogar und bleibt es für uns in einem alle Andern überragenden Maaße. Wenn er uns aber lehren wollte, uns nicht Meister betiteln zu lassen, so durfte er selbst einen solchen Titel nicht beanspruchen. An dem Titel konnte ihm nichts liegen.

XXIII, 11—12.

Leichter fügt sich der Spruch des 11. Verses in den hier gegebenen Zusammenhang, wenn man die Worte: »Euer Diener« zum Subject des Satzes macht, und »der größte unter euch« als Attribut auffaßt. Jesus will nicht sagen, daß seine Jünger den Größten unter ihnen absetzen und zu ihrem Diener machen sollen, sondern umgekehrt, daß jeder Mensch, der ihnen dient und nützt, gerade in dem Maaße, wo er es thut, groß ist, daß also der Diener Aller, der größte unter Allen ist. Deßhalb ist er, da er der Messias, der König sein wollte, »nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern selbst zu dienen, und sein Leben hinzugeben als ein Lösegeld für Viele.« (20, 28.) Denn nur durch wirkliche Dienste, nicht durch eitle Ansprüche, kann man zu wahrer Größe gelangen.

XXIII, 13.

Manche Schriftgelehrte verschlossen das Himmelreich, erschwerten die zum Eintritt in's Himmelreich unentbehrliche Gesetzeserfüllung durch ihre das Gesetz complicirende und verdunkelnde Ca-

fuistik. So haben auch christliche Schriftgelehrte durch ihre, die einfache Lehre Jesu complicirende und verdunkelnde Dogmatik der Christenheit das Himmelreich verschlossen. (Vergl. 16, 19.)

XXIII, 14.

Wahrscheinlich beteten damals schon fromme Schriftgelehrte, gegen gutes Honorar, für das Heil abgeschiedener Seelen. So konnte es geschehen, daß sie »unter dem Vorwand langer, Monate lang sich wiederholender Gebete,« das Haus untröstbarer Wittwen verzehrten. Solche Gebete aber erwirken, wie Jesus hier in der Aufregung des Kampfes sagt, für den, dem sie gelten, nicht Freisprechung, sondern ein noch strengeres Urtheil.

Merkwürdig ist es, und für die Gegner Jesu höchst ehrbar, daß auch solche Schriftgelehrte das Zutrauen der Wittwen nicht in einer noch schlimmeren Weise mißbrauchten. Hätten sie es gethan, gewiß hätte Jesus sich nicht gescheut, auf eine so arge Blöße hinzudeuten. Aber weder hier, wo doch die Gelegenheit einen solchen Pfeil loszulassen sehr verlockend war, noch anderswo findet sich in unsren Evangelien — mit Ausnahme der Joh. 8, 1—11 eingeschobenen Erzählung — irgend ein Wort Jesu, das zu einem solchen Verdacht veranlassen könnte. Schließlich ist zu bemerken, daß dieser Vers 14 in den ältesten Handschriften fehlt — vielleicht weil er christliche Kleriker unangenehm berührte.

XXIII, 15.

Der Missionseifer mancher Schriftgelehrten war, wie es scheint, sehr groß: »Sie umzogen Land und Meer.« Doch war ihr Erfolg, nach Jesu Urtheil, äußerst gering und eher beklagenswerth als erfreulich. Sehr wenig Heiden wurden zum Judenthum bekehrt, und auch diese eher verkehrt als bekehrt.

Daß diese ihres Werkes zum Theil unwürdigen Proselytenmacher in der finsteren Heidenwelt manche Lichtstrahlen verbreite-

ten, daß sie, wenn auch ohne es zu wissen noch zu wollen, so doch in sehr wirksamer Weise den spätern Aposteln des Christenthums den Weg bahnten, verkennt Jesus offenbar. Wie hätte er auch in der Aufregung des Streites, und innerhalb seines menschlich beschränkten Gesichtskreises, dies alles nicht verkennen sollen! Er urtheilt hier über die jüdischen Missionare, wie heutzutage manche, auch ernst gesinnte Christen, unter Andern ein Mac Aulay, über unsere Missionare und ihr Werk urtheilen.

Uebrigens darf man nicht vergessen, daß Jesus nie die Absicht hatte, eine Heidenmission zu organisiren. Er hoffte, daß die Heiden, oder doch die Auserwählten unter ihnen, zu Gottes Stunde, wenn einmal das Himmelreich in Israel errichtet wäre, von selbst herbeikommen würden. Nicht der geschichtliche, sondern der verklärte Christus hat Paulus zu den Heiden gesandt. (Vergl. 10, 5. 8, 11. 5, 14—15.)

XXIII, 16 - 22.

In der von einigen christlichen Sittenlehrern, namentlich von einigen Lehrern der »Gesellschaft Jesu«, ihrer Vollenduug so nahe gebrachten Kunst, die Verbindlichkeit eines Eides in gewissen Fällen zu entkräften, hatten bereits jüdische Schriftgelehrte stümperhafte Versuche gemacht. Jesus, indem er an den gesunden Menschenverstand und an das Gewissen seiner Zuhörer appellirt, zerreißt mit leichter Mühe das Spinnengewebe ihrer Casuistik.

XXIII, 23.

An eine Verzehntung all' dieser Kleinigkeiten hatte der mosaische Gesetzgeber sicherlich nicht gedacht. Pharisäische Schriftgelehrte forderten sie, als eine Consequenz des göttlichen Gesetzes, und ihre Anhänger leisteten sie mit gedankenloser, oder auch mit gewissenhafter Genauigkeit. Wegen der Gewissenhaftigkeit, die bei dieser und ähnlichen Observanzen geübt wurde, wollte Jesus sie nicht

ganz einfach abschaffen. Diese Dinge, meint er, »soll man nicht lassen,« genauer übersetzt: »nicht wegwerfen.« Die großen Gebote aber, die man bei einer ängstlichen Beobachtung der kleinen leicht vergaß, die Gebote, »der Gerechtigkeit, der Liebe und Wahrheit[1])« soll man mit ganzer Kraft festhalten und erfüllen.

XXIII, 24.

Im gesetzlichen Verzeichniß der unreinen Thiere, III. Mos. 11, wird das Kameel, als das größte, zuerst, und »das Gewürm«, als das kleinste, zuletzt genannt. Die Frömmler nun scheuten sich vor der geringsten Verunreinigung, nicht aber vor der größten, wie — Molière's Tartüfe vor Dorine's ausgeschnittnem Kleid zurückschrack, nicht aber vor einen Ehebruch mit Elmire. In diesem Sinne verschluckten sie Kameele und seigten Mücken. Das thaten sie auch zur Hälfte im buchstäblichen Sinn, indem sie alle Getränke, worin irgend ein Insekt sich finden konnte, sorgfältig durchseigten.

XXIII, 25—26.

Auch die Tischgefäße und alles Geschirr wurde, um jede Verunreinigung zu vermeiden, sorgfältig gereinigt. Aber aus reinen Schüsseln aß Mancher Leckerbissen, die er sich vielleicht mit unrechtmäßig erworbenem Geld gekauft hatte, und aus reinem Becher trank Mancher bis zur Berauschung. Reinigt nur das Innere, sagt Jesus hier, so wird das Aeußere von selbst rein!

Aus diesem, wie aus dem vorigen Spruch sieht man, daß Jesus auf die mosaischen Speisegesetze jedenfalls keinen besonders hohen Werth legte, daß er nahe daran war, sie in einem bildlichen Sinn aufzufassen. So hätte er sie zugleich erfüllt — und abgeschafft. Vergl. 15, 10ff.

---

[1]) Dies die genaue Uebersetzung der hebräischen Worte, die Jesus hier wahrscheinlich gebrauchte. Von »Glauben« sprach er in diesem Zusammenhang nicht, am allerwenigsten von Glauben im kirchlichen Sinn.

XXIII, 27—28.

Wie ihre Gefäße, so waren sie selbst auswendig rein, inwendig voll Unflaths, übertünchten Gräbern ähnlich. Mit diesem furchtbaren Wort traf Jesus manche Heuchler, aber auch manche, ja man darf wohl sagen: alle rechtschaffenen Leute. Denn auch der Beste findet in sich selbst gar viel Böses, und das Böse ist überall abscheulich.

XXIII, 29—31.

Das Wort von den übertünchten Gräbern erinnert unsren Evangelisten an einen wegen dieser Erinnerung hieher gesetzten Ausspruch, worin Jesus die Gräber und Denkmäler erwähnt, die man den Propheten und Märtyrern gebaut hatte. »Hätten wir zur Zeit unsrer Väter gelebt, wir hätten das Blut der Propheten nicht mit vergossen.« So sprachen gewiß im gutmüthigsten Tone manche anscheinend harmlose Leute, die, in wohl begreiflicher Selbsttäuschung befangen, nicht wußten, daß sie selbst, unter ähnlichen Umständen, gerade so gehandelt hätten, wie ihre Väter; daß der Geist ihrer Väter in ihnen fortlebte. Jesus nimmt sie beim Wort und preßt ihr Wort mit eiserner Hand. »Eure Väter! ja sie waren es im buchstäblichen — und im geistigen Sinn des Wortes, und ihr seid ihre ächten Söhne!« Indem aber Jesus so sprach, ahnte er gewiß nicht, daß in späterer Zeit, Manche, die ihn selbst und einige seiner Märtyrer hoch verehrten, die Träger seines Geistes grausamer noch verfolgen würden, als jemals jüdische Schriftgelehrte die ersten Christen verfolgt haben.

XXIII, 32—36.

In der hebräischen Bibel stehen bekanntlich die Schriften des Alten Testaments in einer andern Reihenfolge als in der unsrigen. Dort ist, um nur die zwei hier in Betracht kommenden Punkte

zu erwähnen, das erste Buch Mose's, wie bei uns, das erste der ganzen Sammlung, und das zweite Buch der Chronik, anders als bei uns, das letzte. Nun wird in jenem die Ermordung Abels, Cap. 4; in diesem, die Ermordung Zacharia's, des Sohnes Jojada's[1]), erzählt, Cap. 24. Diese beiden Mordthaten sind, so zu sagen, die zwei Endepunkte der in der biblischen Geschichte erzählten Verbrechen, und beide sind bei einem Altar geschehen. Diese zwei Endepunkte faßt nun Jesus in einer etwas rabbinisch-spitzfindigen, doch gewiß geistvollen Weise zugleich in's Auge: »Von Anfang bis zu Ende, von Abel bis Zacharia, seid ihr die Mörder der wahren Frommen gewesen. Deßhalb wird auf euch, als auf Prophetenmörder und auf Söhne und Erben der Prophetenmörder das Blut aller dieser Ermordeten in Fluch herabregnen.«

XXIII, 37—39.

Die in diesem Ausspruch enthaltene Drohung hat unsren Evangelisten veranlaßt, den hier gegebenen Spruch und die folgende Rede an diesen Ort zu setzen. Auch hier droht Jesus Jerusalem großes Unheil und dem Tempel Verwüstung. Beim Drohen aber überwältigt ihn ein anderes Gefühl und gleichsam unwillkürlich verräth er das Geheimniß seines Herzens: wie sehr er sein Volk geliebt, wie Großes er für Israel gehofft, und trotz allem, was er schon gelitten hat und noch zu leiden erwartete, immer noch hoffte.

»Die treuste Liebe sieget
Am Ende fühlt man sie,
Weint bitterlich und schmieget
Sich kindlich an Dein Knie.«

Mit dieser Hoffnung ging er dem Tode entgegen. Jenseits des Kreuzes sah er den messianischen Thron.

---

[1]) Diesen Zacharia scheint unser Evangelist, oder ein Abschreiber seines Buches mit einem andern Zacharia, dem Sohn des Barachia, eigentlich des Baruch, zu verwechseln, der kurz vor Jerusalems Zerstörung ermordet wurde. Lucas, mit richtigem Tact, hat Zacharia's Vater nicht genannt. Luc. 51, 11.

XXIV, 1—2.

Was Jesus in der soeben besprochenen Rede von der in die Grube führenden Blindheit der pharisäischen Blindenführer, und am Schluß, von der dennoch zu erwartenden Bekehrung Israels gesagt hat, veranlaßt unsren Evangelisten einen die Zerstörung des Tempels weissagenden Ausspruch hieher zu setzen.

Dieser Ausspruch aber konnte an keinem passenderen Ort gethan werden, als in der Nähe des Tempels, während die Jünger in oberflächlicher Bewunderung den reichen Schmuck und die Schönheit des Gotteshauses beschauten. Alle diese Herrlichkeit war vor Jesu Augen eine hohle, und wegen ihrer Hohlheit dem sichern Untergang bestimmte Form.

Man bemerke noch, daß Jesus, nach der Darstellung unsres Evangelisten, seine antipharisäische Rede im Vorhof des Tempels, also auf dem Tempelberg gehalten hat. Die jetzt folgende Rede hält er auf dem Oelberg. (Vers 31). Wir haben also in unsrem Matthäus-Evangelium nicht eine Bergpredigt, sondern drei. Von den fünf großen Reden, die unser Evangelist in seiner Weise zusammengestellt hat, sind nur zwei, nämlich die im vertraulichen Kreis an die Apostel gerichtete Ordinationsrede, Cap. 10, und die auf die Wellen des Meeres ausgestreute Gleichnißrede, Cap. 13, nicht auf einem Berge gehalten worden. Offenbar wollte unser Evangelist durch diese Scenerie die Majestät des Redners erhöhen, die Lehre des Evangeliums der sinaitischen Offenbarung dreimal gegenüberstellen.

XXIV, 3.

Wenn Jesus die Zerstörung Jerusalems und die schreckliche Niederlage Israels geweissagt, wenn er, was für uns keinem Zweifel unterliegt, seine Rückkehr und die mit seiner Rückkehr verbundene Vollendung seines messianischen Werkes verkündigt hat, so werden

gewiß die Jünger mehr als einmal ihn gefragt haben, wann und wie dies alles geschehen sollte. Was Jesus auf solche Fragen antwortete, hat unser Evangelist zu einer einheitlichen, kunstvoll geordneten Rede zusammengestellt; 24, 3 — 25, 46.

In einer Reihe von fünf scharf gezeichneten und großartig gemalten Bildern gibt Jesus hier eine vollständige Darstellung der Zukunft, wie sie sich bis zur Gründung seines Reiches entwickeln sollte.

I. Der Anfang der messianischen Wehen: 4—8.

II. Die innere Erschütterung der Gemeinde: 9—14.

III. Die Bedrängniß Israels, das Ende: 15—28.

IV. Die Erschütterung des Himmels: 29—31.

An diesen vierten Theil der Rede knüpfen sich gleichsam parenthetisch einige Ermahnungen und moralische Belehrungen: 24, 32 — 25, 30. Darauf folgt:

V. Das Weltgericht: 25, 31—46.

Nachdem wir so die Hauptumrisse des ganzen Bildes uns klar gemacht haben, wollen wir die einzelnen Gestalten und Farben näher betrachten.

I, Vers 4—8. Von den Messias-Wehen, d. h. von den Wehen, unter welchen die messianische Zeit geboren werden soll, sprechen die Rabbinen sehr viel, und was sie darüber sagen, unterscheidet sich nicht wesentlich von der hier gegebenen, in ihren Grundzügen von Jesus selbst herrührenden Schilderung. Falsche Messiase, d. h. Männer, die sich für Gottgesandte Retter Israels ausgaben, traten in den letzten Kämpfen der Juden gegen die Römer bekanntlich mehrere auf, und es ist gewiß nicht überraschend, daß Jesus diese an und für sich voraussichtliche Erscheinungen vorausgesehen und geweissagt habe. Aus den hier und Vers 23—26 gegebenen Worten geht hervor, daß Jesus diese falschen Messiase für Sendboten Satans oder doch für Werkzeuge der Versuchung hielt, für Betrüger, denen Gott die Macht zulassen würde, durch Wunder sich Glauben zu verschaffen. Irgend ein Kennzeichen aber, woran man ihre satanischen Wunder von den göttlichen Wundern früherer Pro-

pheten unterscheiden könnte, gibt Jesus seinen Jüngern nirgends an die Hand. Er sagt ihnen nur, daß die Auserwählten nicht getäuscht werden können. Ihr Glaube an ihn, den wahren Messias, und Gottes Gnade, vielleicht auch »die Gabe, Geister zu unterscheiden«, wird sie aus der Versuchung retten, oder davor bewahren. Der wahre Messias aber, wenn er einmal zur Gründung seines Reiches kommt, wird mit unwiderstehlicher Klarheit sich offenbaren, wie der Blitz im finstern Gewölk.

Außer den falschen Messiasen gibt Jesus noch andere Symptome dieser ersten Wehen an: Krieg und Kriegsgerüchte, Hungersnoth und Erdbeben. »Von Pestilenzen« ist hier in den besseren Handschriften nicht die Rede.

II, Vers 9—14. Nach diesen ersten Wehen wird die Gemeinde selbst von der sie umfluthenden Bewegung ergriffen und erschüttert. Die Jünger Jesu, wahrscheinlich weil sie sich den falschen Messiasen nicht anschließen, und an dem Kampf für Israels Befreiung sich nicht betheiligen wollen, werden grausam verfolgt — »von den Heiden«, worunter wohl verirrte, ihres Israelitennamens unwürdige Israeliten zu verstehen sind[1]). Viele fallen ab vom wahren Messias, hassen und verrathen ihre früheren Glaubensgenossen[2]). Im Schoße der Gemeinde selbst treten Irrlehrer auf. Sie predigen, — wie man in diesem Zusammenhang es erwartet, wie Jesus wahrscheinlich es geweissagt hat, Anschluß an die kriegerische, patriotische Partei, Empörung gegen die Römer. Doch spricht unser Text nicht von solcher Predigt, sondern von »Gesetzlosigkeit«: ein Wort, womit wahrscheinlich dem Apostel Paulus ein gewaltiger Seitenhieb versetzt werden sollte[3]). Diesen Hieb er-

1) So wird auch im Buche Jesaia's das verstockte Israel mit dem sonst zur Bezeichnung der Heiden bestimmten Wort Goi angeredet. Jes. 1, 4. 9, 2. 26, 2. 49, 7.

2) Vergl. Tacitus, Annal. 15, 44.

3) Wie nahe lag dem Uebersetzer der hebräischen Rede Jesu, wenn er antipaulinisch war, die Versuchung, ein Wort, das auf die Rebellion gegen das Staatsgesetz hinwies, als eine Weissagung des paulinischen Antinomismus zu verstehen!

widert ein späterer Bearbeiter unsres Textes, oder neutralisirt der Evangelist selbst dadurch, daß er Jesus prophetisch hinweisen läßt auf das große Werk des Heidenapostels, auf die Verkündigung des Evangeliums »in der ganzen Welt zum Zeugniß für alle Völker.« Im Sinne des paulinisirenden Evangelisten oder Schreibers, sowohl als aller auch nur halb paulinisch gesinnten Leser, waren diese Worte eine Hinweisung auf die der Rückkehr Christi und der Bekehrung Israels vorangehende allgemeine Evangelisirung der Heidenwelt, eine Bestätigung des von Paulus selbst in seinem Römerbrief, (Cap. 9—11, besonders 11) entworfenen Zukunftsbildes. Doch könnte auch Jesus diese oder sehr ähnliche Worte gesprochen haben, ohne deßhalb von seinem der Heidenmission nicht günstigen Plan abgewichen zu sein. Sein Evangelium, die frohe Botschaft von der bevorstehenden Gründung des Himmelreichs, sollte in aller Welt, »allen zerstreuten Schafen des Hauses Israels«, verkündigt werden, zum Zeugniß für alle Stämme Israels, oder auch für die sie umgebende Heidenwelt.

III, Vers 15—28. Die Bedrängniß Israels, das Ende der vormessianischen Zeit beginnt damit, daß »der Greuel der Verwüstung, von dem Daniel spricht, am heiligen Orte, in der Nähe des Tempels aufgestellt wird. (Dan. 9, 27.) Der Römer mit seinen abgöttischen, abscheulichen Feldzeichen, steht auf dem heiligen Boden des Tempelberges, entweiht und verwüstet das Heiligthum Israels. (Vergl. oben Vers 2 und 23, 38.) Sobald aber dies geschieht, zu geschehen anfängt, beim Eintritt des römischen Kriegsheeres in Judäa, sollen die Jünger Jesu in den Gebirgen eine Zuflucht suchen. Wie Lot sollen sie aus ihrem der Zerstörung preisgegebenen Wohnort, ohne rückwärts zu schauen, möglichst rasch sich entfernen. Diesen Rath begreift man leicht. Warum sie aber bitten sollten, daß ihre Flucht nicht am Sabbath geschehen möchte, sieht man vom Gesichtspunkte Jesu nicht ein, und unmöglich wäre es nicht, daß dieses Wort, wie manches andere Wort dieser Rede, ein späterer Zusatz wäre. Doch kann Jesus es ge-

sprochen haben, entweder mit einer gewissen sarcastischen Betonung, oder weil er wußte, daß seine Jünger trotz allem, was er zu ihrer Befreiung gelehrt hatte, immer noch befangen sein würden in einer ängstlichen Beobachtung des Sabbaths.

In ihren letzten Kämpfen waren die Juden bekanntlich nicht von Verzweiflung, sondern von fanatischer Hoffnung beseelt. »Falsche Messiase«, voll Glaubens und Wahns, versprachen ihnen bis zur letzten Stunde Rettung und Sieg. Weil nun die falschen Messiase in jener letzten Zeit wirkten, werden sie hier noch einmal und ausführlich erwähnt. (23—26.) Sonst schließen sich diese Worte an Vers 5 an, wo wir ihnen bei unsrer Erklärung schon begegnet sind. Die falschen Messiase scheint Jesus hier mit Adlern, genauer: mit Aasgeiern zu vergleichen, die sich da sammeln, wo sie Todte, geistig Todte, finden. (Vergl. 8, 2.) Doch kann man auch das Wort von den Adlern auf die römischen Feldzeichen beziehen; nur muß man dann Vers 23—26, als eine Art von Zwischensatz ansehen und annehmen, daß Jesus zwischen Adler und Geier nicht unterschied, und auch vom Adler glaubte, daß er todtes Fleisch esse: ein zoologischer Irrthum, der sich auch im Buche Hiob findet. (Hiob 39, 30.)

IV, Vers 29—31. Vor dem Greuel der Verwüstung verbergen Sonne und Mond trauernd ihr leuchtendes Angesicht, und der Sternenhimmel, der glänzende Wohnort der himmlischen Heerschaaren, wird aus Mitgefühl für die arme Erde gewaltig erschüttert. Aehnliche Schilderungen und Anschauungen finden sich nicht blos bei heidnischen, sondern auch bei alttestamentlichen Dichtern, denen Jesus wahrscheinlich die hier gegebene entlehnt hat. (Vergl. Jes. 13, 10ff. 34, 3ff. Joel 3, 1ff.) Uebrigens ist die Erschütterung des Himmels nicht blos eine Wirkung und ein Sinnbild der schmerzlichen Aufregung seiner Bewohner; sie ist auch vielleicht durch das Hervorbrechen eines neuen Gestirns zu erkären: »das Zeichen des Menschensohns,« der Stern des Messias wird erscheinen, die Ankunft des Retters, des Königs in den Wolken

verkündigend. (Dan. 7, 13ff.) Beim Anblick dieses Zeichens, beim ersten Erscheinen des Menschensohnes, werden »die Stämme der Erde,« d. h. wohl alle auf der ganzen Erde zerstreuten Stämme Israels, von Schrecken und von heftiger Buße ergriffen. Denn in ihm, dem Verklärten, dem der Vater jetzt das Reich verleihen will, erkennen sie den von ihnen Verkannten, Verworfenen wieder. (Vergl. Sachar. 12, 10.) Der Menschensohn aber sendet seine Engel aus, die Menschen zu sammeln, damit er die würdigen Bürger seines Reiches von den unwürdigen Israeliten trennen könne. Von allen Auserwählten wird keiner weggelassen: Aus allen Weltgegenden werden sie wunderbar herbeigebracht, vielleicht auf »Flügeln der Morgenröthe,« durch die Kraft der als Engel wirkenden Winde. (Vergl. V. Mos. 30, 1ff. Jes. 11, 10ff. Jerem. 32, 37ff. Hesek. 37, 1ff.) Und nun beginnt das Weltgericht, dessen Schilderung sich ursprünglich wohl ohne Zwischenraum der Beschreibung des erschütterten Himmels anschloß. Unser Evangelist aber setzt, wie wir oben bemerkt haben, zwischen diese zwei zusammengehörenden Redetheile eine Reihe von Ermahnungen[1]).

Vers 32—35. Die Reihe dieser ermahnenden Redestücke konnte gar nicht besser eröffnet werden, als mit den drei hier gegebenen — die Wiederkunft des Messias versichernden Aussprüchen. Diese drei Aussprüche tragen das Gepräge des Geistes Jesu, seiner einfachen Größe und seines Tiefsinns. Doch ist wahrscheinlich, daß Jesus den dritten Spruch, Vers 35, nicht auf eine von seiner Wiederkunft handelnden Rede, sondern auf seine Worte überhaupt, auf seine Lehre — oder was eine nach hebräischem Sprachgebrauch durchaus berechtigte Uebersetzung wäre — auf »seine Sache« bezogen hat.

Vers 36. Die Ausdrücke »Tag und Stunde« müssen hier und im Zusammenhang der Lehre Jesu, etwas premirt werden.

[1]) Eine ähnliche Construction, eine durchaus gleichartige Parenthese, haben wir in der von unsrem Evangelisten gegebenen Recension der Bergpredigt gefunden. Vergl. 6, 19 — 7, 20.

Denn in einem etwas weiteren Sinn hat Jesus allerdings die Zeit seiner Wiederkunft angegeben. Siehe Vers 34. 16, 28. 26, 64 und überhaupt hätte er die Seinigen nicht so oft und so dringend ermahnt, seine Wiederkunft und die Gründung des Himmelreichs zu erwarten, wenn er geglaubt hätte, daß sie und ihre späten Nachfolger diese herrliche Zeit auch nur wahrscheinlich nicht erleben würden. »Nur den Tag und die Stunde« wußte er nicht.

Vers 37—42. Während die Jünger Jesu die Zeichen der Zeit beobachten und erkennen, wird die Menge der Unfrommen sie unbeachtet vorübergehen lassen, wie sie zur Zeit Noah's die Sündfluth über sich kommen ließ. 37—39. Die zwei folgenden Sprüche, 40—41, wenn man sie, wie unser Evangelist es gethan hat, auf die der Wiederkunft des Messias vorangehende Zeit bezieht, geben einen sehr undeutlichen Sinn und stehen gewissermaßen in Widerspruch mit den vorangehenden Worten, in welchen die große Katastrophe als eine über alle Menschen hereinbrechende geschildert wird. Wahrscheinlich ist es, daß Jesus hier nicht von dem großen Weltgericht, sondern von dem fortwährend und in aller Stille sich vollziehenden Gottesgericht handelt, das die äußerlich verbundenen Menschen innerlich von einander trennt und sie alle nach ihrer innern Beschaffenheit unsichtbar gruppirt. Vielleicht sah er einmal auf einem Felde zwei neben einander arbeitende Bauern, oder an einer Handmühle zwei neben einander sitzende Weiber, die ihm als innerlich durch eine Kluft getrennt erschienen.

Vers 43—44. Die Kraft dieser Ermahnung liegt in ihrem Abschluß: »Wann ihr es nicht erwartet, dann wird es geschehen. Seid also stets bereit.«

Vers 45—50. Diese Ermahnung ist besonders an die Apostel, und im Sinne des Evangelisten, an ihre Nachfolger, an die Führer der Gemeinde gerichtet. Sie haben ihre Mitknechte zu hüten und zu versorgen. Wehe ihnen, wenn sie ihr Amt und sich selbst vergessen! Die am Schluß ausgesprochene Drohung lautete wohl ursprünglich etwas anders und gewiß milder. So formulirt,

zerreißt sie das ganze sonst so vortrefflich gezeichnete Bild. »Zerscheitern« genauer: in zwei Stücke zerhauen wird der Herr den pflichtvergessenen, trunksüchtigen Sklaven nicht, wohl aber wird er ihn tüchtig durchprügeln lassen.

XXV, 1—13.

Als Jesus, vielleicht bei einer Hochzeit, dieses liebliche Gleichniß erzählte, lächelten gewiß seine verständigen Zuhörer mehr als einmal. Daß der Bräutigam seine Braut warten läßt bis zur Mitternacht, daß ihre Freundinnen sämmtlich aus Langeweile einschlafen, daß die thörichten Jungfrauen bei der Ankunft des Bräutigams rathlos dastehen mit ihren erlöschenden Lampen, sich Oel erbetteln wollen und dann zur Mitternacht die Krämer aufsuchen: das alles kann Jesus schwerlich mit kirchlich ernster Miene erzählt haben, denn er war kein Pedant und kein Kleriker. Auch klang das Wort, das der Bräutigam zu den vor der Thüre stehenden Brautjungfern sagt, ursprünglich nicht so schrecklich, nicht so hoffnungslos, wie es jetzt im Evangelium geschrieben steht. Er läßt sie vor der Thüre ein wenig warten, wie er seine Braut auch hat warten lassen, der wunderliche Bräutigam. Schließlich wird er sie, und wäre es auch nur der Braut und den Gästen zu lieb, doch einlassen.

Das ganze Gleichniß betrachtet unser Evangelist als eine Ermahnung zur Wachsamkeit und beschließt es deßhalb mit einem Spruch, dem wir früher schon begegnet sind, mit dem rhetorischen Refrain dieser ganzen Rede. Doch paßt dieser Schluß nicht gut zum Inhalt des Gleichnisses und wahrscheinlich ist er nicht von Jesus, sondern vom Evangelisten an diesen Ort gesetzt worden. Ein Vorbild der Wachsamkeit sind die klugen Jungfrauen ebensowenig als die thörichten, denn auch sie schlafen ein, und erwachen erst als das Geschrei der Nachbarn den Bräutigam ankündigt. Und was die thörichten Jungfrauen zu Schaden, oder doch in die größte Verlegenheit bringt, es ist nicht ihre Schläfrigkeit, sondern

ihre Thorheit. Nicht, daß sie eingeschlafen, sondern, daß sie mit leeren Oelgefäßen eingeschlafen waren, das war ihr Versehen, und ihre Thorheit wurde offenbar, als sie mit erlöschenden Lampen und ohne Oel dem Bräutigam entgegeneilen wollten.

In der nächtlichen Zeit, die der lang erwarteten Ankunft des Messias, des gottgesandten Bräutigams voranging, war ganz Israel ermattet, die Klugen sowohl, als die Thörichten waren eingeschlafen. Als aber endlich der Bräutigam kam, und auf den Straßen das Geschrei sich erhob: »Der Bräutigam! der Bräutigam!« erwachten Alle, und zeigten, wie eifrig, wie begierig sie waren, an seiner Hochzeit Theil zu nehmen, die Seligkeit seines Reichs zu genießen. Alle hatten Lampen, Dochte, Oelgefäße, alle wollten ihm entgegeneilen; nur fehlte Manchen das Oel, das köstliche Ding, woraus unter Einwirkung des Feuers sich Licht und Wärme entwickeln, das Ding, ohne welches Lampe und Docht und Oelkrug nichts nützen. Während nun die Thörichten, Unvorbereiteten, armselig sich Oel erbetteln, und in den verschlossenen Buden der Krämer zur Unzeit es suchen, fängt ohne sie das hohe Fest an: erbärmlich und lächerlich stehen sie vor der verschlossenen Thüre des Freudensaals.

XXV, 14—30.

Das griechische Wort Talent, das Luther hier mit Centner übersetzt, bedeutet ursprünglich Wagschale, dann, was auf der Wagschale gewogen wird, namentlich ein bestimmtes Quantum von Gold oder Silber, eine bestimmte Geldsumme. Hier sind wahrscheinlich attische Talente gemeint, wovon ein jedes 1375 Thaler werth war[1]), Schon bei den alten griechischen Dichtern waren die Talente ein Sinnbild der von den Göttern den Menschen zugewogenen Schicksale und Glücksgaben. In seinen heiligen Wagschalen wägt Zeus, schon in der Ilias, den Helden oder auch den kämpfenden Heeren Sieg und Niederlage zu.

1) Siehe Passow's Griech. Wörterbuch.

In unsren modernen Sprachen hat das Wort Talent eine Bedeutung gewonnen, die uns die Macht und zugleich die Beschränktheit des christlichen Einflusses zeigt, durch welchen sie entstanden ist. Denn offenbar ist in unsren modernen Sprachen die Bedeutung des alten Fremdworts eine Nachwirkung unsres Gleichnisses, eine Erinnerung an den göttlichen Ursprung der Talente. Andrerseits aber ist wohl zu bemerken und zu bedauern, daß wir blos von wissenschaftlichen und künstlerischen, nie von religiösen oder moralischen Talenten sprechen, und daß wir die sogenannten Talente, die wissenschaftlichen oder künstlerischen Virtuositäten, trotz der formellen, meistens aber unbewußten Anspielung auf unser Gleichniß, nicht auf Gott, sondern blos auf die damit ausgerüsteten Menschen zurückführen. Unsere Talente sind entgöttert und das gottselige Leben ist, nach unsrem Sprachgebrauch, kein Talent.

Nun aber fragt es sich, was hier unter den Talenten zu verstehen ist? Für unsren Evangelisten und seine ersten Leser war der Mensch, der über Land zog, nach einer langen Zeit wiederkam und mit seinen Knechten Abrechnung hielt, sicherlich kein anderer als Christus, der Herr, und seine Knechte waren vorzüglich die Verkündiger seines Wortes, die Apostel und ihre Mitarbeiter. Die Talente, die er ihnen vor seiner Abreise, vor seinem Tode, aus der Fülle seines Reichthums anvertraut, sind wohl nichts anderes als seine herrlichen, Gold und Edelsteine an Werth weit übertreffenden Lehren. Von seinen Worten gibt er einem Jeden, soviel ein Jeder, »nach seinem eignen Vermögen«, d. h. nach seiner eignen Kraft, fassen kann: dem einen fünf, dem andern zwei Talente, dem dritten nur eins. Dieser aber, der schwächste, verwahrt sorgsam und ängstlich, was er empfangen hat, meint in seiner Beschränktheit, daß der Herr von seinen Knechten weiter nichts verlange, als daß sie das ihnen anvertraute Gut, gerade so bewahren und erhalten, wie sie es empfangen haben, unvermindert und unvermehrt. Die zwei andern Knechte, von Haus aus verständiger und willenskräftiger, vermehren durch Fleiß und Klugheit, was sie empfangen

haben. Die christliche Erkenntniß mehrt sich in ihnen. Sie sind treue und tüchtige Knechte. Was ihnen anvertraut war, konnte ihnen, den armen Sklaven, und ihrer Umgebung als Reichthum erscheinen. In den Augen ihres reichen Herrn, war es nur wenig, »Stückwerk«. Weil sie aber in der Verwaltung dieses »Wenigen« treu waren, sollen sie, bei der Rückkehr ihres Herrn, am Tage der Rechenschaft, über Vieles gesetzt werden, zur vollkommenen Erkenntniß gelangen, »eingehen in ihres Herrn Freude.«

Von diesem Gesichtspunkt betrachtet, verbreitete unser Gleichniß ein helles, für die Fortschrittspartei erfreuliches Licht auf die Christenheit des zweiten Jahrhunderts. Der schlechte Knecht, »der Schalk«, wie Luther in seiner alten Sprache ihn nennt, erschien damals den freisinnigen, strebsamen Christen als ein etwas lächerlicher Vertreter der streng orthodoxen Judenchristen. Die zwei treuen, verständigen Knechte waren Paulus und vielleicht Apollos oder ein andrer erleuchteter Lehrer der Heidenchristen.

So verstanden die Christen im zweiten Jahrhundert, und auch schon früher, dieses Gleichniß. So mußten sie es verstehen. Hat aber Jesus selbst es so gemeint? Hat er unter den Talenten seine Lehre, unter den Knechten seine Apostel und die Lehrer der Gemeinde, unter dem reichen Mann sich selbst dargestellt? Vielleicht. Doch stehen dieser Annahme zwei Thatsachen entgegen: 1) daß Jesus zwischen seine Abreise und seine Rückkehr, zwischen seinen Tod und seine herrliche Wiederkunft, nicht eine »lange Zeit«, (Vers 19,) sondern »drei Tage« setzte, und 2) daß er von einer Fortbildung seiner Lehre sonst nirgends spricht. Deßhalb ist es wohl wahrscheinlicher, daß er unter dem Herrn nicht sich selbst, sondern Gott gemeint hat und unter den Knechten, nicht seine Apostel, sondern überhaupt, die Nachfolger der Propheten. Als nämlich Gott aufhörte durch Propheten sein Volk zu belehren, trat er, so zu sagen, in eine weite Ferne, »zog über Land«, und überließ seinen Knechten, den Schriftgelehrten und Priestern, die Verwaltung seiner Güter, die Fortbildung der durch die Propheten geoffenbarten Er-

kenntniß. Aus ihrem Vorrath sollten sie fortwährend »Altes und Neues« hervorholen. Aber einige unter ihnen, namentlich unter den Sadducäern, die nur die fünf Bücher Mose's als Gottes Wort anerkannten, und den priesterlichen Gottesdienst als das Wichtigste in der Religion ansahen, meinten, ihr Amt bestehe blos in der Aufbewahrung des Alten, ein für alle mal Gegebenen. Ihnen sollte genommen werden, auch was sie hatten. Die Zukunft aber mit ihren großen herrlichen Aufgaben, mit ihren geheimnißvollen Freuden, sollte den Männern der fortschreitenden Erkenntniß gehören. Bald sollte Gott selbst aus seiner Verborgenheit hervortreten, von seiner langen Reise zurückkommen, sein Volk zu erlösen, sein Reich zu gründen. (Vergl II. Mos. 3, 7—8.) Sobald er aber kommt, wird er seine treuen Diener einführen in seine Freude, die schlechten Knechte in ihrer Erbärmlichkeit zu Schanden machen. »In die äußerste Finsterniß«, da wo »Heulen und Zähnklappen« ist, wird er sie schwerlich werfen lassen — und der stereotype Schlußvers dieses Gleichnisses ist wahrscheinlich auch hier ein Anhängsel.

V. XXV, 31—46.

Nach den jetzt besprochenen, parenthetischen Ermahnungen, giebt unser Evangelist aus den Reden Jesu eine Schilderung des letzten Actes der großen, die Gründung des Himmelreichs einleitenden Katastrophe: ein Bild des Weltgerichts. Die Menschen werden alle versammelt und vom künftigen König des Himmelreichs gerichtet. Das über sie gefällte Urtheil ist die Bestätigung eines ewigen Rathschlusses: Den Guten war »das Reich als den Gesegneten des Vaters von Anbeginn der Welt bereitet.« Die Bösen gehen als »Verfluchte« in das ewige Feuer, »das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln.« Vielleicht sind sie selbst solche Engel, jedenfalls sind sie ihre Gefährten.

Die Werke beider, der Gesegneten und der Verfluchten, entsprechen ihrem Schicksal und dem ihr Schicksal bestimmenden Rathschluß. Doch wird nicht gesagt, auch nicht angedeutet, in welchem

Verhältniß jener Rathschluß zu ihren Werken steht. Sind die Werke eine Wirkung des in ihnen lebenden Geistes, einerseits des göttlichen, andrerseits des teuflischen? Oder sind sie, insofern der Allwissende sie voraussah, ein Grund seines Rathschlusses gewesen? Auf diese Frage gibt Jesus weder hier noch sonstwo eine Antwort. Auch spricht er so gut als nie von einer das sittliche Verhalten des Menschen und seinen dadurch bedingten Zustand ordnenden Vorherbestimmung. (Doch vergl. Luc. 10, 20 und 22, 22.) In seiner Anschauung und in seinem Gefühl scheint er die Freiheit mehr als die Bestimmtheit des menschlichen Willens hervorzuheben.

Beiderseits nennt Jesus sechs von manchem vor- und nachchristlichen Rabbinen viel empfohlene Barmherzigkeitswerke, welche von den Gesegneten gethan, von den Verfluchten vernachlässigt werden.

Sehr merkwürdig ist, daß er an den Gesegneten hier keinerlei Großthaten rühmt, und an den Verfluchten keine Greuelthaten tadelt. Jene haben einfache, sich ihnen von selbst darbietende Werke der Liebe gethan; diese haben die Gelegenheit, solche Werke zu thun, gesehen und vernachlässigt. Vom Glauben oder Unglauben, von der wahren Erkenntniß oder von den Irrthümern, von den frommen Gefühlen oder von der Gefühllosigkeit der Gerichteten erfahren wir nichts. Die Absicht Jesu in diesem Redestück war übrigens nicht, den größeren oder geringeren Werth dieser Dinge zu besprechen, sondern den Seinigen praktische Menschenliebe zu empfehlen. Ihm, dem Messias zu lieb', sollen sie den Armen, den Kranken, den Gefangenen, Gutes thun, als den Lieblingen ihres Meisters.

Wehe denen, die solche Werke versäumen! Sie werden einer ewigen Strafe anheimfallen. Daß diese Strafe dem Maße der Schuld angemessen sein wird, erklärt Jesus anderswo. (Vergl. Luc. 12, 47—48.) Hier erscheint sie endlos, wie das Leben der Beseeligten, vielleicht weil ihr Ende hier nicht in Betracht kam, und die Aussicht darauf dem Zweck dieser Rede zuwider gewesen wäre.

Dieser Zweck ist, wie gesagt, eine Empfehlung der Menschenliebe. Die zwei vorangehenden Redestücke empfehlen, nach der Ab-

sicht des Evangelisten, das erste die Wachsamkeit, die gespannte Erwartung Jesu, m. a. W.: die Hoffnung; das zweite, den rechten von einer Wahrheit zur andern fortschreitenden Glauben. So hätten wir denn hier, in der von unsrem Evangelisten herrührenden Zusammenstellung der Reden Jesu, die bekannten drei Haupttugenden des Christenthums: Hoffnung, Glauben, Liebe, nur etwas anders definirt als Paulus sie definirt hat; doch ist für unsren Evangelisten, wie für Paulus, die Liebe die größte von allen dreien.

XXVI, 1—5.

In den besten Handschriften ist hier nicht von Schriftgelehrten, sondern blos von »Hohenpriestern und Aeltesten« die Rede, von Männern, die wahrscheinlich alle der sadducäischen Partei angehörten. Sie versammeln sich, nicht in dem Local ihrer ordentlichen Sitzungen, als zu einer amtlichen Berathung, sondern im Palast des Hohenpriesters, zu einer geheimen Besprechung. Was und wie da gesprochen wurde, ob alle Versammelten einig waren, darüber wollte und konnte vielleicht unser Evangelist nichts berichten. Er gibt uns nur, wahrscheinlich auf Grundlage einer älteren schriftlichen Ueberlieferung, was man in christlichen Kreisen, als den Beschluß dieser Berathung ansah. Beruht diese Nachricht auf sicherer Erkundigung, so zeigt sie, daß Jesus im Volk eine große und eifrige Partei für sich hatte, vor welcher seine Feinde sich fürchten mußten.

XXVI, 6—13.

Aehnliches wird nicht blos bei Marcus, 14, 3—9, sondern auch bei Lucas, 7, 36—50 und bei Johannes, 12, 1—8, erzählt. Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt allen diesen Erzählungen eine und dieselbe Thatsache zu Grunde; nur daß die vier Evangelisten sie verschieden gedeutet und dem gemäß auch verschieden dargestellt haben. Matthäus und Marcus betrachten diese Salbung als eine dem Herrn

unmittelbar vor seinen Leiden gegebene Weihe. Deßhalb lassen sie sie, nicht wie Lucas, an seinen Füßen, sondern an seinem Haupte geschehen, stellen ihre Erzählung an den Eingang der Leidensgeschichte und berichten Worte Jesu, die nichts anderes sind, als der Ausdruck ihrer eignen, dem Gefühl der Christenheit entsprechenden Gedanken.

Die Erzählungen des Lucas und des Johannes werden wir später, an ihrem Ort, in ihrer eigenthümlichen Bedeutung zu erklären versuchen.

XXVI, 14—16.

Ein frappantes Gegenstück zu dem in der vorigen Erzählung dargestellten Bild: Sie hat ein Geldopfer gebracht, ein schweres, Jesu zu Ehren; er verkauft seinen Herrn für dreißig Silberlinge!

Worin aber bestand der Verrath des Judas, und warum ist Judas ein Verräther seines Herrn geworden? Auf diese zwei so wichtigen Fragen erhalten wir hier und überhaupt in unsren Evangelien so gut als keine, oder eine offenbar unannehmbare Antwort. Es ist nicht denkbar, daß Judas den Rathsherrn weiter nichts verrathen habe, als Zeit und Ort, wo Jesus zu fangen war. Auch ohne Verräther hätten sie, wenn sie gewollt, noch eine passendere Zeit, noch einen für ihre Häscher bequemeren Ort finden können. Man konnte Jesus allein treffen, in seiner Wohnung ihn überraschen, besser als im Kreis seiner elf treuen Jünger. Und was den Judas zu seinem Verrath trieb, war, aller Wahrscheinlichkeit nach, etwas andres, als die dreißig Silberlinge, dreißig Seckel, etwas wie 75 Mark, von denen unser Evangelist spricht. Eine solche Summe wäre ihm, namentlich wenn er, wie der vierte Evangelist sagt, die Kasse Jesu verwaltete und bestahl, (Joh. 12, 6) zu gering gewesen: ein Verlust, nicht ein Gewinn. Auch ist diese Summe von unsrem Evangelisten selbstverständlich nicht irgend welcher Quittung des Judas, oder auch irgend welchen Aussagen der Hohenpriester, sondern ganz einfach einer irrthümlich auf Jesus bezogenen Weissagung

des Sacharia entnommen worden. (Vergl. 27, 9 und Sachar. 11, 12ff.)

Da wir nun über Judas' That von unsren Evangelisten nichts zuverlässiges oder auch nur wahrscheinliches erfahren, können wir entweder vermuthungsweise und ohne irgend welche Sicherheit, sie uns näher vorstellen, oder bei dem Ergebniß uns beruhigen daß wir über diesen dunklen Punkt nichts wissen. Undenkbar wäre es gewiß nicht, daß Judas irgend welches, die von Jesu beabsichtigte Gründung des Himmelreichs betreffende Geheimniß verrathen habe. Vielleicht auch hat er, verläumderisch oder aus Mißverständniß, Jesu Umstürzungspläne angedichtet, in der Absicht, den sanftmüthigen Meister zu einer entscheidenden That zu nöthigen, seine Anhänger zu einer Empörung, Gott selbst zu einer den Messias verherrlichenden Wunderthat zu drängen. Leidenschaftliche zügellose Schwärmerei ist jedenfalls, auch wenn sie auf unvernünftige Irrwege führte, bei einem Jünger Jesu leichter zu begreifen, als eine That dummer, reiner und roher Bosheit.

XXVI, 17—19.

Das griechische Wort, das Luther mit »zu einem« übersetzt hat, wird von unsrem Evangelisten statt des von Jesu angegebenen Eigennamens gebraucht, wie wir sagen würden: »zu einem gewissen...« Bei ihm sollen sie, als in Jerusalem nicht ansässige Festgenossen das gesetzlich vorgeschriebene Ostermahl bereiten. Das thun sie am ersten Tag der süßen, d. h. der ungesäuerten Brote, an dem dem ersten Festabend vorangehenden Tag, am 14. Nisan.

Sie bereiten den Saal, den Tisch, die Tischbetten, die gesetzlich vorgeschriebenen Speisen; sie kaufen, schlachten und braten das Osterlamm. Der Gastfreund, zu dem Jesus sie schickte, erwartete sie. Jesus, wie dies aus seinem Auftrag selbst hervorgeht, hatte mit ihm gesprochen von dem Herannahen »seiner Zeit«, von der Zeit der Entscheidung, der Leiden und der Verherrlichung des Messias.

XXVI. 20—25.

Aus dem Kreis der Priester oder auch durch die Güte irgend eines Mitwissenden kann Jesu eine warnende Nachricht zugekommen sein. Der Verräther kann durch sein Betragen, durch sein Aussehen, sich selbst verrathen haben. So konnte Jesus gegen Judas Ischarioth einen mehr oder weniger begründeten Verdacht, nicht blos hegen, sondern auch in der hier Vers 21—24 angegebenen Weise aussprechen, um so mehr als Vers 23 eine deutliche Anspielung ist auf ein Schriftwort, das unter den gegebenen Umständen einer Weissagung gleichkam. Vergl. Ps. 41, 10. Joh. 13, 18. Wenn nun Judas die Aeusserung Jesu mit der schrecklichen und doch nothgedrungenen Frechheit erwiderte, die ihm hier zugeschrieben wird, so mußte Jesus durch ein Wort oder einen Blick ihn fühlen lassen, daß er ihn durchschaute. Der Ausspruch: »Du sagst's!« hätte in diesem Zusammenhang nichts Unwahrscheinliches; nur das ist unwahrscheinlich, ja unglaublich, daß Judas, wenn Jesus dieses entscheidende Wort zu ihm sprach, noch am Tische blieb, und daß die übrigen Jünger ihn freiließen. Das hier gegebene — bei Lucas und Marcus fehlende Schlußwort Jesu kann nicht der wirkliche Schluß des verhängnißvollen, entsetzlichen Dialogs gewesen sein. Auch hat dieser Dialog nicht vor den Vers 26—28 berichteten weihevollen Worten, sondern während der nach diesen Worten gehaltenen Mahlzeit stattgefunden. Darauf weist übrigens der Evangelist selbst hin, indem er Vers 21 diesen Theil seiner Erzählung mit den Worten: »da sie aßen« eröffnet. Nur hat er, aus religiös-ästhetischen Gründen diesen so unerquicklichen Theil seines Berichts dem andern, ewig erbaulichen, voranschicken wollen.

XXVI, 26—30.

Das heilige Abendmahl, von welchem hier die Rede ist, wurde am selben Abend, zur selben Stunde und in derselben Weise in

jedem jüdischen Hause Jerusalems gefeiert. Es war das im mosaischen Gesetz vorgeschriebene heilige Ostermahl, (vergl. II. Mos. 12) das jetzt noch in allen jüdischen Familien alljährlich am ersten und zweiten Abend der Osterwoche, in wesentlich unveränderter Form, gehalten wird. Was Jesus bei diesem Abendmahl als Vorsteher seiner Jüngerfamilie zu thun und zu reden hatte, das wußten unter den ersten Lesern unsres Evangeliums alle jüdisch Erzogenen ganz genau; die heidnisch Gebildeten aber wollten es nicht genau wissen. Deßhalb hat unser Evangelist, den Wünschen beider folgend, von den heiligen Gebräuchen, die Jesus bei dieser Mahlzeit gewiß beobachtete, nur das zum Verständniß der Sache nach seinem Ermessen durchaus Unentbehrliche erwähnt, alles Uebrige als bekannt voraussetzend, oder als »unwesentlich« weglassend. Doch ist überall in dem Bericht unsres Evangelisten gleichsam das Echo der jüdischen Abendmahls-Liturgie deutlich zu vernehmen.

Als es Abend war, als die im Gesetz und in der Sitte festgestellte »Stunde« gekommen war, (Luc. 22, 14) legte sich (nicht: »setzte sich«) Jesus mit seinen Jüngern zu Tische, und als sie aßen, genauer gesagt: als schon die einleitenden Abendmahlsriten vollbracht und der erste Theil des Loblieds, Ps. 113 und 114, schon gesungen war, nahm Jesus das Osterbrot, sprach den üblichen Segensspruch, brach das Brot und gab jedem seiner Jünger ein Stück davon, nachdem er selbst eins für sich genommen hatte. Bald darauf, nachdem er vom Festopfer gekostet, und noch einen Lobspruch gesprochen hatte, aß er den ersten Bissen vom Osterlamm, so daß man sich fragen kann, ob das Wort: »Das ist mein Leib«, nicht auf das Osterlamm, auf den »Leib des Passah[1])« sich bezog. Allerdings sagt Paulus, der mit dem jüdischen Passahritus gründlich bekannte Schriftgelehrte, »das Brot, das wir brechen, sei die Gemeinschaft des Leibes Christi.« (I. Cor. 11, 16.) Nur fragt es sich, ob er den Ausdruck »das Brot brechen« im

[1]) So wurde das Osterlamm in der altjüdischen Liturgie genannt.

engeren buchstäblichen, oder in einem weiteren, die ganze Mahlzeit umfassenden Sinn genommen hat. Beides ist möglich. Für das erste spricht unsre Art der kirchlichen Abendmahlsfeier, wonach eben das Brot die wesentliche, sinnbildliche oder sacramentelle Speise des heiligen Abendmahls ist. Für die andre Auffassung spricht der hebräische Sprachgebrauch, wonach »Brot brechen« soviel als Speisen bedeutet. Vergl. unter andern Stellen I. Mos. 18, 5—8. Jesaia 58, 7. Klagel. 4, 4. Ezech. 18, 7. Luc. 14, 15. Auch war bei der Abendmahlsfeier, wie Paulus in seinen Gemeinden sie eingerichtet hatte, nicht blos das Brot, sondern alles Uebrige, was man nach freiem Belieben aß, ein Bestandtheil des »Herrnmahls«, worin man ebenso gut als im Brot den »Leib des Herrn unterscheiden«, erkennen sollte. (Vergl. I. Cor. 11, 20—22. 26—28.) Demnach könnte die bei Paulus und dem vierten Evangelisten ausgesprochene, auch bei andern neutestamentlichen Schriftstellern angedeutete Anschauung, wonach Christus unser Passahlamm ist, (vergl. I. Cor. 5, 7. Joh. 19, 36 und II. Mos. 12. 46. Offenb. 5, 12. 12, 11. 15, 3. I. Petr. 1, 19.) sehr wohl darauf hinweisen, daß Jesus am Abendmahlstisch, nicht das Brot, sondern das Passahlamm als seinen Leib bezeichnete. Doch gleichviel ob Jesus auf das Brot, das er brach, oder auf das mit ungebrochenen Beinen daliegende Osterlamm hinwies, als er das feierliche Wort sprach: »Das ist mein Leib« — buchstäblich, im katholischen oder im lutherischen Sinn, hat er es sicher nicht gemeint; sondern, wenn er auf das Brot hinwies, so wollte er ganz einfach sagen, daß sein Leib am Kreuz gebrochen werden sollte, wie die Mazzah zwischen seinen Fingern; wenn er aber auf das, wahrscheinlich eingepfahlt, gekreuzigt auf dem Tisch liegende Lamm hindeutete, so meinte er, daß in ihm, in seinem Leibe, das Sinnbild des zum Schutz und zur Sühne geschlachteten Osterlamms seine Verwirklichung, »seine Erfüllung« finden würde. Was das Osterlamm bildlich, das werde sein Leib wirklich werden: eine Sühne für Israel.

Zum genauern Verständniß der bei der Austheilung des Bechers

gesprochenen Worte, müßte man genau und sicher bestimmen können, von welchem Becher hier die Rede ist.

Es wurden nämlich und werden noch bei der jüdischen Abendmahlsfeier vier oder fünf Becher ausgetrunken und ein jeder mit einer besondern Bedeutung: der erste, zur Einweihung des Festes, ganz am Anfang der Feier; der zweite, zum Dank für die herzerfreuende Frucht des Weinstocks; der dritte, zur Verwünschung der Feinde Israels; der vierte, in Erinnerung an den Auszug aus Aegypten; der fünfte, im Hinblick auf die künftige Befreiung. In seinem ersten Corintherbrief nennt Paulus den christlichen Abendmahlskelch den »gesegneten Kelch«, wörtlich: »den Kelch des Segens«: (I. Cor. 10, 16) eine Bezeichnung, die auf den dritten Kelch hinweist, welcher in der rabbinischen Sprache ironisch so genannt wurde[1]). War also der Kelch, über welchen Jesus die Vers 27—28 aufbewahrten Worte sprach, dieser Fluchkelch, so muß man annehmen, daß Jesus die üblichen Verwünschungen in einer seiner Liebe, seiner eignen Lehre sowohl als dem Wort der alttestamentlichen Propheten entsprechenden Weise[2]) milderte, indem er hinwies auf die Zeiten des neuen Bundes (nicht »Testaments«), der nach israelitischer Erwartung allen Völkern der Erde zum Heil gereichen sollte. Der alte mosaische Bund war eingeweiht worden mit dem Blut geschlachteter Opferthiere, (vergl. II. Mos. 24, 4—11,) der neue Bund aber, den Gott nächstens bei der Errichtung des Himmelreichs mit seinem erlösten Volk zum Heil aller Menschen schließen wird, soll mit einem werthvolleren Blut eingeweiht werden, mit dem Blut des Messias. Nun ist Jesus bereit, sein Blut zu vergießen, es hinzugeben in Gottes Schatz als »ein Lösegeld für Viele«.

---

[1]) Dafür, daß »der Kelch des Segens«, von dem Paulus hier spricht, der dritte Kelch, der Kelch der Verwünschungen, gewesen sei, spricht auch die im selben Brief, 11, 25, gegebene Notiz, »nach dem Abendmahl«. Denn der dritte Kelch war der erste, den man nach der Mahlzeit trank.

[2]) 5, 44. Jesaia 2, 2—4. 19, 19 ff. 42, 1. 55, 4. 56, 3 ff. Ps. 86, 8—10. 87.

Es wird befreiend, sühnend wirken, weil es in irgend welcher Weise beitragen wird zur Gründung des Himmelreichs, zur Stiftung des neuen welterlösenden Bundes. Insofern sein Blut solches wirkt, erscheint ihm sein Tod als die Verwirklichung der in den gesetzlichen Sühnopfern sinnbildlich dargestellten Idee der Versöhnung. Daß aber, wie Hebr. 9, 22 leider gesagt wird, »ohne Blutvergießen keine Vergebung der Sünden möglich sei,« daß Gottes Gerechtigkeit durch die Bestrafung des Schuldlosen befriedigt werden müsse, damit seine Gnade frei walten könne, — dieser Wahn lag ihm, dem herrlichen Dichter des Gleichnisses vom verlornen Sohn, dem unübertroffenen Verkündiger der väterlichen Liebe Gottes, ebenso fern als die entsetzliche Vorstellung, daß im Becher, den er selbst trank und seinen Jüngern zu trinken gab, das Blut enthalten sei, das jetzt noch in seinen Adern floß, oder gar sein künftiges, »verklärtes« Blut.

So passen denn diese »Einsetzungsworte« sehr wohl zur Austheilung »des gesegneten Kelches«. Die folgenden Worte aber scheinen eher bei der Austheilung des fünften Kelches gesprochen zu sein. Sie erinnern sehr an die, jetzt in gedankenloser Pietät, ehemals aber in wahrhaft heroischer, wenn auch schwärmerischer Hoffnung gesprochenen Worte der jüdischen Abendmahls-Liturgie: »Dieses Jahr hier; künftiges Jahr im Lande Israels! Dieses Jahr dienstbar; künftiges Jahr frei[1])!«

In ganz ähnlicher Weise hoffte Jesus zuversichtlich, bald nach seinem Tode, in der befreiten Gottesstadt, ein neues, alle Sinnbilder des alten Bundes verwirklichendes Ostermahl zu feiern, das Stiftungsmahl des Himmelreichs.

Im Hinblick auf dieses künftige Fest, im Vorgenuß seiner Herrlichkeit, sang er mit seinen Jüngern den letzten Theil des üblichen Loblieds, Ps. 115—118, und wohl auch noch Ps. 136.

---

[1]) Vergl. Haggada Pesach. Erzählung von Israels Auszug aus Aegypten, in's Deutsche übersetzt von J. Offenbach, Seite 15, auch Seite 81.

XXVI, 31—35.

Es war schon Mitternacht vorüber, als Jesus den festlichen Saal verließ. Denn früher durfte er, dem Gesetze nach, nicht ausgehen. (Vergl. II. Mos. 12, 22.) Wahrscheinlich wohnte er zu Bethanien; so daß er, nach dem Oelberg gehend, sich seiner Wohnung näherte, — ohne zu wissen, ob er sie erreichen oder wie lange er noch dort bleiben würde. Eins nur war ihm gewiß: daß jetzt für ihn die Zeit der Prüfung, des Leidens gekommen war, »die Nacht«, in welcher Gott, der Weissagung gemäß, »den Hirten schlagen und die Schafe zerstreuen« wollte. (Sachar. 13, 7.) In dieser nächtlichen Prüfungszeit würden alle seine Jünger Anstoß an ihm nehmen, irre an ihm werden, beim Anblick seiner Leiden, seines Kreuzes. Das sagt er ihnen im Voraus, und da Petrus, von der Festigkeit seines Glaubens und seiner Treue überzeugt, diese Warnung nicht annehmen will, verschärft sie Jesus: »Ehe noch der Hahn kräht, d. h. vor dem ersten Anbruch der Morgendämmerung (Vergl. Marc. 13, 35), ehe noch die ersten Zeichen der Erlösung, die ersten Strahlen des Auferstehungslichtes am finstern Himmel hervorleuchten, wirst du dreimal mich verleugnen, gänzlich mich verkennen.« Aber auch dieses Wort vermag die eingebildete Festigkeit des Felsenmannes nicht zu erschüttern. Die thatsächliche Erfahrung seiner Schwäche mußte ihn belehren. Doch sollte diese Schwäche sich anders zeigen, als in der dreifachen Verleugnung, die uns der Evangelist später erzählt, Vers 69 ff.

XXVI, 36—46.

Für und gegen die Geschichtlichkeit dieser Erzählung lassen sich manche Gründe geltend machen. Dafür spricht vor allem die ergreifende Lebendigkeit, die psychologische Wahrscheinlichkeit der

ganzen Darstellung. Die Worte, in welchen Jesus hier seinen Zweifel verräth, klingen fast wie ein Echo des Lobliedes, das er so eben mit seinen Jüngern gesungen hat. Vergl. besonders Ps. 115, 17—18. Ps. 116, 3—15. Wie leicht konnte Jesus, als er diese, seiner äußeren Lage und seiner inneren Stimmung so genau sich anschließenden, orakelförmigen Gottesworte sang, in die Versuchung geführt und darin festgehalten werden, daß sein Vater ihn blos prüfen, und nicht dem Tode preisgeben wolle; daß sein Vater im letzten Augenblick ihn wunderbar retten, und ihn samt den Seinigen durch die Pforte des Leidens einführen werde in die Herrlichkeit des Himmelreichs! So begründet, erscheint der Zweifel Jesu im höchsten Maaße liebenswürdig. Und wie anziehend ist alles Uebrige, was uns hier von der Gesinnung und Stimmung Jesu gezeigt oder angedeutet wird! Das Ringen seines willigen Geistes mit dem auch in ihm schwachen Fleisch, seine Sehnsucht nach Theilnahme, nach Mitgefühl, die ihn treibt, seine drei Lieblinge mit sich zu nehmen, dann wieder das Gefühl ihrer Beschränktheit, das ihn veranlaßt, auch von ihnen sich einige Schritte zu entfernen, um allein zu sein mit Gott, seine tiefe Demuth, sein unbedingter Gehorsam: das Alles sind Züge von unübertrefflicher Schönheit, die in jedem Herzen Mitgefühl, und dann auch ein günstiges Urtheil für die Geschichtlichkeit dieses Christusbildes hervorrufen.

Andrerseits aber erinnert man sich beim Lesen dieser Erzählung an eine alte rabbinische Darstellung der Seelennoth Mose's und des Widerstrebens, mit welchem er seine Seele in den Tod hingab. Weder dem Gabriel, noch dem Michael, noch dem Samael ließ er sie nehmen; der Allmächtige selbst mußte sie holen, und er nahm sie seinem treuen Diener durch einen Kuß[1]). Wie leicht könnte hier, wie in andern Erzählungen unsrer Evangelien, das Bild des Messias dem Bild des ersten Befreiers nachgezeichnet sein! Auch fragt man sich, wie die drei Lieblingsjünger, die einzigen

---

1) Gfrörer, II, 382—384.

Zeugen des ganzen Vorgangs, wenn sie schliefen, Jesus sehen und sein Gebet hören konnten. Doch dieser Zweifel ließe sich leicht entfernen durch die Annahme, daß der Schlaf der Jünger hier erdichtet sei, um die Herrlichkeit Jesu desto mehr hervorzuheben. Er wacht; sie schlafen. Er betet; sie aber, trotz seiner Ermahnung, beten nicht. Er überwindet die Versuchung; sie unterliegen ihr elendiglich. So groß ist der Gegensatz zwischen dem Herrn und den drei Auserwählten! Nicht geringer aber ist der Gegensatz zwischen dem hier gegebenen, gleichviel ob geschichtlichen, oder im Geist der Christenheit des zweiten Jahrhunderts gedichteten Christusbilde und dem Christus des späteren Kirchenglaubens. Hier zweifelt Jesus in der Stunde noch, wo er gefangen wird, an der Nothwendigkeit seines Todes; die Kirche hält seinen Tod für unbedingt nothwendig, betrachtet seinen Tod als den Zweck seines Lebens, seiner Menschwerdung. Hier beugt sich Jesus bis in den Staub vor dem Vater; die Kirche hält ihren Christus für einen dem Vater gleichen Gott. Hier bekennt Jesus einen vom Willen des Vaters verschiedenen Willen, und schmerzlich unterwirft er sich dem Vater; die Kirche schreibt auch seiner menschlichen Natur eine mit solchen Kämpfen nur durch Sophismen vereinbare Reinheit und Vollkommenheit zu.

XXVI, 47—56.

Unter Personen gleichen Geschlechts war der Kuß bei den alten Israeliten, wie jetzt noch im Orient, ein einfaches Zeichen der Verehrung oder der Freundlichkeit, fast ebenso häufig als bei uns das Händedrücken. So konnte denn Judas dem Meister, den er, nach der Darstellung unsres Evangelisten, ebenso wenig als die andern Jünger an jenem Abend verlassen hatte, als er aus dem Kreis der neun, einige Schritte weit zurückgebliebenen Jünger hervortretend, sich ihm wieder nahete, einen Kuß geben, ohne etwas ungewöhnliches oder auffallendes zu thun. Thatsächlich mag er den Häschern durch diesen Kuß ihr Geschäft erleichtert haben; doch hätten sie wohl, auch

ohne dieses Zeichen, Jesus, den doch wenigstens einige unter ihnen von Angesicht kannten, nicht verfehlt. Daß Judas diesen Kuß mit den Feinden Jesu verabredet habe, könnte sehr wohl nichts andres als eine Combination unsres Evangelisten oder der kirchlichen Ueberlieferung sein, und nicht undenkbar ist es, daß Judas, wenn er Jesus nicht aus Bosheit, sondern aus schwärmerischer Berechnung verrathen hat, ihm diesen Kuß gegeben habe, um ihn mit voller Wahrhaftigkeit seiner ungetrübten Ergebenheit, seiner ehrfurchtsvollen Freundschaft zu versichern. So gilt vielleicht auch von diesem Kuß das Wort des Shakespeare'schen Othello: »Nie war süß so tödtlich!«

Nach der Darstellung unseres Evangelisten wird Jesus von den Häschern anscheinend überrascht. (Vers 45—47. 50.) Doch findet er sofort die Geistesgegenwart und Ruhe, die er sich betend errungen hat. Er will zu seiner Vertheidigung das Schwert nicht gebrauchen, weder das Schwert seines Petrus, noch das Schwert himmlischer Legionen. Als ächter Israelit glaubte er, daß im Himmel viele Myriaden gewaltiger Helden den Thron Jehovahs umgeben[1]). Wenn er wollte, brauchte er nur zu bitten, so würde sein Vater ihm mehr als zwölf Legionen vom Himmel herab senden und ihn wunderbar seinen Feinden entreißen. Das glaubte er zuversichtlich. Und warum hätte er es denn nicht glauben sollen? Von den kriegstüchtigen in zahllosen Myriaden den Himmel füllenden Heerschaaren, von den »Zebaoth«, wußten die Rabbinen viel zu sagen, indem sie mit gutem Grund auf Bibelworte sich beriefen[2]), und daß Gott einmal dem Propheten Elisa ein himmlisches Heer zu Hülfe geschickt hatte, war eine in der heiligen Schrift wohl beglaubigte Thatsache. (II. Kön. 6, 14 ff.) Obwohl er aber solches glaubt, so will er doch das Wort, wodurch er eigenwillig sich retten könnte, nicht aussprechen. Er will dem Willen des himmlischen Vaters, wie er ihn in der heiligen Schrift erkannt, im

[1]) So, und nicht als kleine hübsche Knaben, dachte man sich die Engel. Vergl. unter andern Stellen, Ps. 103, 20 ff. Dan. 7, 10.

[2]) Vergl. Gfrörer I, 357 ff.

Gebet empfunden hat, wie er ihn jetzt in Thatsachen ausgesprochen findet, sich gehorsam fügen. Der Wille des Vaters, nicht sein Wille, soll geschehen! So läßt er sich gefangen nehmen und fortführen. Seine Jünger aber, die Niemand, wie es scheint, fangen wollte, die Niemand verfolgte, fürchteten doch, gefangen zu werden und verließen, lächerlich fliehend, den Meister.

XXVI, 57—68.

Manches ist hier im höchsten Maaß unwahrscheinlich. Daß Petrus in der Nacht, dem Gedränge folgend, in den Hof des Hohenpriesters Einlaß finden konnte, ist leicht begreiflich; nicht aber, daß die Mitglieder des hohen Raths in dieser für sie hochheiligen Nacht, in welcher kein Israelit vor Mitternacht sein Haus verlassen durfte, (II. Mos. 12, 22) zu einer gerichtlichen Sitzung sich versammelten, viele Zeugen beriefen und verhörten.

Den Spruch, den zwei Zeugen schließlich als einen Spruch Jesu vorbringen, hatte er in der That gesprochen, gleichviel ob mit diesen oder etwas andern Wörtern. Jesus selbst erkennt ihn durch sein Stillschweigen als sein Eigenthum an, und er hat sich erhalten im Gedächtniß, nicht blos seiner Feinde, sondern auch seiner Verehrer. (Vergl. 27, 40. Joh. 2, 19. Apostelg. 6, 14 und die im 7. Capitel aufbewahrte Rede des Stephan.) Wenn nun unser Evangelist auch diese Zeugen als »falsche Zeugen« brandmarkt, so thut er ihnen offenbar Unrecht. Ein noch größeres Unrecht aber thut er den Hohenpriestern, wenn er sie ihr Verdammungsurtheil, nicht auf dieses Wort, sondern auf die messianischen Aussprüche Jesu gründen läßt. Welch' eine wunderliche, ungeschickte Verkehrtheit wäre das gewesen! Der in Frage stehende Ausspruch Jesu mußte ihnen, den Hütern des Heiligthums und der Opfergesetze, den vom Altar lebenden Priestern, verhaßt sein; den Besseren unter ihnen mußte er als eine die Volksreligion untergrabende zerstörende Gotteslästerung erscheinen — allen, als ein zwingender

Grund, Jesus zu verwerfen. Aber die messianischen Aussprüche Jesu waren an und für sich — vom jüdischen Gesichtspunkt aus betrachtet, jedenfalls kein Verbrechen, konnten schlechterdings beim Volk nicht dafür ausgegeben werden. Nur wenn sie sich als falsch erwiesen, konnte der Mann, der sie erhoben hatte, möglicher Weise als ein falscher Prophet betrachtet werden. Ob sie aber begründet waren oder nicht, darüber stellen diese Richter nicht einmal die geringste Untersuchung an. Und doch wie leicht wäre es ihnen gewesen, eine solche anzustellen, und sie in einer ihrer Leidenschaft, ihrem Hasse entsprechenden Weise auszuführen! Aber sie verschmähen es, mit leichter Mühe den Schein des Rechts auf ihre Seite zu bringen, sie geben sich rückhaltslos einer blinden Wuth hin, sie benehmen sich gegen Jesus nicht wie Priester und Schriftgelehrte, nicht wie Leute, die durch ihr Amt und ihre Stellung an einen gewissen Anstand von jeher gewohnt und in einer gewissen Klugheit geübt sind, sondern wie ein wildes tolles Gesindel! So haben sie sich aber, aller Wahrscheinlichkeit nach, nicht benommen, und das Bild, das uns hier der Evangelist von ihnen gibt, ist kaum etwas anderes als ein vom christlichen Judenhaß geschaffenes und dem Judenhaß vieler Christen immer noch schmeichelndes Zerrbild. Doch, wie in vielen volksthümlichen Zerrbildern, so sind auch in diesem einige ächt geschichtliche Elemente enthalten. Mitglieder des hohen Raths, Männer der sadducäischen, priesterlichen Partei, nicht »die Pharisäer«, haben Jesus bei Pilatus angeklagt. Ihr eigner, für sie entscheidender Beweggrund war das hier aufbewahrte Wort Jesu, überhaupt die dem Opfercultus immer entschiedener feindliche Tendenz seiner Lehre und Wirksamkeit. Doch bei dem römischen Landpfleger konnten sie, wenn sie dieses, nach ihrer Ueberzeugung, größte Verbrechen Jesu vorbrachten, nichts ausrichten. Bei ihm konnten sie Jesus nicht als falschen Propheten, als Irrlehrer anklagen, sondern nur als Messias, als König der Juden. Deßhalb drängten sie Jesus, in einer möglichst handgreiflichen Form seine messianischen Prätensionen auszusprechen. Jesus aber, in seiner

Begeisterung, des Kampfes müde, einer baldigen Entscheidung begierig, befriedigte ihre Wünsche vollkommen. Das große Wort: »Von nun an werdet ihr den Menschensohn sehen sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels,« so wie Daniel ihn geschildert hat — (Dan. 7, 13—14) dieses Wort seines innersten Glaubens hat er in glühender Begeisterung seinen Feinden an die kluge kalte Stirne geworfen, die Bestätigung seiner Hoffnung von Gottes Allmacht und Treue zuversichtlich erwartend. Seine Hoffnung hat sich allerdings erfüllt, doch nicht so, wie er es erwartete.

XXVI, 69—75.

Diese kleine, sehr dramatische und am Schluß pathetisch erbauliche Erzählung ist offenbar nichts anderes, als eine aus einem mißverstandenen Wort Jesu, das wir oben erklärt haben[1]), hervorgegangene Dichtung und durchaus ungeschichtlich.

Der Verfasser dieser Dichtung hat aus Mißverstand das Wort Jesu ganz buchstäblich verstanden und buchstäblich in Erfüllung gehen lassen. Daß Jesus seine Weissagung nicht so gemeint haben kann, braucht kaum bewiesen zu werden. Auch wenn in Jerusalem und in der Nähe des hohenpriesterlichen Palastes Hähne gehalten wurden, — was nach einigen Stellen des Thalmud bestritten worden ist, konnte Jesus nicht voraussehen, daß ein Hahn, gerade in dem Augenblick und an dem Ort krähen würde, wo Petrus zum dritten mal ihn verleugnete. Daß Petrus in den nächsten Stunden und im buchstäblichsten Sinn, so wie es hier erzählt wird, ihn dreimal verleugnen würde, konnte Jesus als Mensch nicht voraussehen, und hätte er es vorausgesehen, so hätte er es nicht vorher verkündigt. Keinen Menschen, geschweige denn seinen Petrus, konnte er in die unwiderstehliche Versuchung bringen, entweder aus Gefälligkeit, — damit eine hochverehrte Weissagung erfüllt würde, — ihn dreimal zuverleugnen, oder lediglich aus Trotz ihm treu zu bleiben.

---

1) Siehe die Bemerkungen zu Vers 31—35.

XXVII, 1—2.

Unter römischer Herrschaft durfte der hohe Rath kein Todesurtheil vollziehen lassen. Deßhalb schicken die Hohenpriester Jesus zu Pilatus mit dem Zeugniß, daß er vor dem hohen Rath sich für den Messias, für den König Israels, ausgegeben habe. Einen solchen Mann mußte der römische Landpfleger als einen Empörer behandeln.

XXVII, 3—10.

Das prophetische Wort, woran unser Evangelist im Vers 9 seine Leser erinnert, ist der Glanzpunkt einer für uns nicht ganz durchsichtigen, aber doch sehr schönen, gewaltigen Rede. Der Prophet hat längere Zeit im Auftrag und gleichsam als Stellvertreter Jehovahs die störrigen Schafe des Hauses Israel gehütet. Jetzt ist er seiner schweren und erfolglosen Arbeit müde. Er zerbricht seinen Hirtenstab, begehrt seinen Abschied und seinen Lohn. Da gibt man ihm dreißig Silberlinge, gerade so viel als nach einem im II. Buch Mose's, 21, 32 aufbewahrten Gesetz ein Sklave werth war. »Nimm hin, so spricht Jehovah zu seinem betrübten, entrüsteten Diener, nimm hin diesen herrlichen Lohn, den sie nicht dir, sondern mir gegeben haben! Nimm den Lohn und wirf ihn in meinen Schatz, in den Schatz des Tempels, und überlasse sie, die Heerde des Würgens, ihrem Verderben!« Dieser Rede erinnerte sich unser schriftgelehrter Evangelist, doch hat er, als er sie in seinem Buche erwähnte, versäumt, sie noch einmal nachzusehen, sonst hätte er nicht gesagt, daß sie im Propheten Jeremia geschrieben stehe, denn sie ist zu finden im Buche Sacharia's, Cap. 11, und von dem Felde eines Töpfers ist darin, wenn man sie im hebräischen Original liest und richtig versteht, schlechterdings nichts zu entdecken. Indem nun unser Evangelist dieser prophetischen Rede

sich ungenau erinnerte, gestaltete er sie zu einer das Schicksal des Judas verkündigenden Weissagung, welcher selbstverständlich die Thatsachen genau entsprechen mußten. Jedenfalls ist anzunehmen, daß unser Evangelist, was er hier erzählt, leichter und sicherer dem Wort der Weissagung, als geschichtlichen Erkundigungen entnehmen konnte. Daß die Hohenpriester dem Judas Geld gegeben hatten, und wie viel, das hatte er wohl nicht durch ein Wort des Verräthers oder der Priester, sondern, wie er glaubte, durch Gottes Wort erfahren; ebenso, daß mit diesem Geld das Feld des Töpfers gekauft worden war, das Feld, das man Blutacker nannte und zu seiner Zeit noch als Begräbnißplatz für fremde Pilger gebrauchte.

So erweist sich denn diese Erzählung, sobald man auf ihre vom Erzähler selbst verrathenen Quellen zurückgeht, als ungeschichtlich. Doch ist sie unter den verschiedenen über das Schicksal Judas' unter den allen Christen cursirenden Erzählungen noch immer die ansprechendste, fast möchte man sagen: die wahrscheinlichste. Der Dialog zwischen Judas und den Priestern ist von einem ernsten Menschenkenner geschrieben. Aehnliches ist gewiß schon oft unter gleichartigen Umständen gesprochen worden. Auch zeigt sich in der verzweiflungsvollen Reue, in dem Selbstmord des Verräthers wie »eine Ruine apostolischer Größe.« Und gleichviel aus welchen Absichten Judas seine räthselhafte That gethan hat, so ist das Ende seines Lebens, wie es hier gedichtet wird, wahrscheinlicher, für unser Gefühl jedenfalls befriedigender, als das, was Petrus in der Apostelgeschichte vom Ende des Judas erzählt[1]) oder auch als die Erzählung eines Kirchenlehrers des zweiten Jahrhunderts[2]), wonach der

---

[1]) Den Unterschied zwischen der Erzählung unsres Evangeliums und dem Bericht der Apostelgeschichte hat Luther in seiner Uebersetzung etwas verhüllt. Es heißt nämlich in der Apostelg. 1, 18: »Er kaufte ein Feld vom Lohne der Ungerechtigkeit, und hingestürzt borst er mitten entzwei, und alle seine Eingeweide wurden ausgeschüttet« (De Wette.) Von einem Selbstmord ist hier nicht die Rede, sondern von einem zufälligen Sturz.

[2]) Vergl. die betreffende auf Papias zurückgehende Stelle bei Winer, Bibl. Realwörterbuch, Artik. Judas.

elende Judas, von Gottes Fluch durchdrungen, wassersüchtig wurde und dermaßen anschwoll, daß sein Leib von einem Wagen in einer für ihn zu engen Straße zerquetscht wurde. Uebrigens scheint auch diese Erzählung einer vermeintlichen Weissagung entnommen zu sein. Vergl. Ps. 109, 17—19.

XXVII, 11—26.

Gar manches ist in dieser Erzählung unwahrscheinlich, ja unglaublich.

Schon das muß uns auffallen, daß Pilatus mit Jesus und den Anklägern, der Römer mit den Juden, unmittelbar Rede und Antwort wechselt. Denn weder daß Jesus lateinisch, noch daß Pilatus hebräisch konnte, ist wahrscheinlich. Vermuthlich mußte bei dieser Verhandlung ein Dollmetsch seinen Dienst verrichten. Unser Evangelist aber hat, vielleicht um seiner Darstellung mehr Lebendigkeit zu verleihen, dieses vermittelnde Organ weggelassen. Einen Traum zu Gunsten des Angeklagten konnte möglicher Weise die Frau des Pilatus haben und auch ihrem Gemahl mittheilen; schwerlich aber konnte unser Evangelist von einer solchen Mittheilung eine geschichtlich zuversichtliche Nachricht erhalten. Aber auch abgesehen von diesen nebensächlichen Punkten, ist das amtliche Verfahren des Pilatus, wie es hier geschildert wird, undenkbar. Zwar konnte er sehr wohl von der Friedfertigkeit, von der politischen Harmlosigkeit Jesu, überzeugt sein, und doch aus politischen und persönlichen Gründen, ihn dem Haß der priesterlichen, den Römern zugeneigten Partei opfern. Am Blut eines Juden, auch eines unschuldigen, lag ihm wohl nicht viel. Auch konnte er sein Gewissen, vorausgesetzt, daß es ihm Schwierigkeiten machte, leicht beruhigen, wenn er sich sagte, daß die Bestrebungen dieses Schwärmers, so unschuldig und harmlos sie auch waren, doch die öffentliche Ruhe gefährdeten. So konnte er Jesus von Amtswegen verurtheilen, ohne das gewöhnliche Maaß politischer Härte zu über-

schreiten. Ja, die Verurtheilung konnte er leichter als die Freisprechung Jesu verantworten, denn Jesus hatte sich öffentlich, vor allem Volk, für den König der Juden ausgegeben und alle Anklagen seiner Gegner beantwortete er nur mit Stillschweigen. Wie konnte aber Pilatus einen Mann, der einer empöreriſchen Anmaßung öffentlich beschuldigt und öffentlich geständig war, öffentlich unschuldig erklären, ohne sich selbst des Hochverraths schuldig zu machen? Wie konnte er den öffentlich und in feierlichster Weise unschuldig erklärten, zum Tode verurtheilen, ohne sich selbst als den feigsten und ungerechtesten Richter zu brandmarken? Und wenn er auch noch so feig und ungerecht war, so war er doch schwerlich unklug genug, um so rückhaltlos, so schamlos, sich zu enthüllen, um sich seinen gegenwärtigen und künftigen Feinden wehrlos preiszugeben, um seine feierliche Erklärung, daß der von ihm Verurtheilte unschuldig sei, noch in einem ächt jüdischen, allem Volk verständlichen Ritus zu veranschaulichen.

Und wozu hätte er, auch wenn er in dem angstvollen Conflict seines elenden Gewissens und seiner elenden Klugheit, so thöricht handeln konnte, wozu hätte er dann, ohne die geringste Aussicht auf Erfolg, die sinn- und zwecklose Wahl angeboten zwischen Jesus und Barabbas? konnte er denn auch nur einen Augenblick erwarten, daß Barabbas' Tod, — vielleicht gar weil dieser Barabbas zufällig auch Jesus hieß[1]) — die Feinde des Messias ebenso gut befriedigen würde als Jesu Blut? Wozu dieses unwürdige Spiel?

Offenbar ist diese ganze Darstellung, in ihren wesentlichsten Zügen ungeschichtlich. Nur eins ist darin wahrscheinlich, durchaus glaublich: das Benehmen Jesu, sein stolzes Bekenntniß, und darnach sein stolzes hartnäckiges Stillschweigen. Weder seine jüdischen Feinde noch den Heiden Pilatus würdigt er einer Antwort. Er hat ihnen und der Welt noch einmal gesagt, daß er der König Israels sei und sein wolle. Nun hat er nichts mehr zu sagen.

---

[1]) Nach der Lesart der ältesten und besten Handschriften.

Warum unser Evangelist Pilatus so dargestellt hat, ist nicht schwer zu begreifen. Zwischen den Juden und der Christengemeinde war schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts der Bruch vollendet. Nun galt es, die Gunst der römischen Behörde, und überhaupt, der Heidenwelt zu gewinnen. Diesem Zwecke glaubte man zu dienen, wenn man die ganze Schuld am Tode Jesu auf die Juden wälzte, wenn man den Vertreter der römischen Regierung und der Heidenwelt die Unschuld Jesu feierlich proclamiren ließ. Die Hinrichtung Jesu konnte manchen Bibelkundigen an ein merkwürdiges im V. B. Mos., Cap. 21, 1—9 aufbewahrtes Gesetz erinnern, das auf unsren Text ein helles Licht wirft. Jesu Leiche lag, so zu sagen, zwischen zwei Städten: Rom und Jerusalem, und man konnte fragen, aus welcher Stadt der Mörder gekommen war. Das Ergebniß der in jenem Gesetz vorgeschriebenen äußerlichen Messung führte auf Rom. Denn das Todesurtheil hatte der römische Procurator gesprochen und, durch seine Leute hatte er es vollziehen lassen. Deßhalb mußte er, dem angeordneten Ritus gemäß, sich feierlich die Hände waschen, seine Unschuld erklären, und auf das Volk, dessen Vertreter er war, auf das künftige wahre Israel Gottes, Segen herabrufen. (Vergl. a. a. O. Vers 7—8.) Die Juden aber gehen vom Gerichtsplatz weg und treten ihre rastlose Wanderung durch die Welt an, nachdem sie auf sich und auf ihre Kinder das Blut des Gerechten als einen bleibenden Fluch herabgerufen haben.

XXVII, 27—31.

Das in der Weltgeschichte sich vollziehende Weltgericht hat Jesus für die grausamen Leiden dieser und der paar folgenden Stunden reichlich entschädigt. Der höhnische Gruß der Soldaten hat sich in zahllose Loblieder verwandelt, ihre grausame Huldigung in Vergötterung. Doch ist die Vergötterung auch eine Mißhandlung und die Anbetung manchmal ein Hohn.

XXVII, 32 – 37.

Wer zum Kreuzestod verurtheilt war, mußte sein Kreuz, genauer gesagt: den Querbalken des Kreuzes, selbst bis zum Ort der Hinrichtung tragen. So trat auch Jesus den Todesgang an. Als er aber das Stadtthor überschritten hatte, entlastete man ihn und nöthigte einen Mann, der zufällig vom Felde in die Stadt ging, das Kreuz zu tragen. Vielleicht darf man vermuthen, daß einige Juden, die Jesus aus Haß oder gemeiner Schaulust begleiteten, diesen Mann, der am ersten Ostertag vom Felde zurückkam, für einen Anhänger Jesu hielten, der sich erlaubt hätte, den heiligen Festtag durch Feldarbeit zu entweihen. Deßhalb mögen sie die römischen Soldaten veranlaßt haben, ihm das Kreuz des Sabbathschänders Jesu aufzubürden. Er trug es, und hinterließ einen in der Christenheit unvergeßlichen Namen. Auch sind seine zwei Söhne, nach einer bei Marcus 15, 21 angedeuteten Ueberlieferung, Christen geworden. Vergl. Röm. 16, 13.

Nach jüdischer Sitte reichte man Jesu, wahrscheinlich auf dem Weg zum Richtplatz, einen Becher Myrrhenwein, um durch Betäubung seine Leiden zu mindern. Dies berichtet auch Marcus 15, 23. Daß man ihm Essig mit Galle gereicht habe, glaubte unser Evangelist aus Ps. 69, 22 mit Sicherheit folgern zu dürfen. Warum sollten auch die Feinde Jesu irgend einer Grausamkeit unfähig gewesen sein[1])?

Nach dem römischen Recht fielen die Kleidungsstücke der Hingerichteten den Vollstreckern des Urtheils zu, als Beute. Daß aber die Kriegsknechte über diese Beute das Loos warfen, das hatte unser Evangelist wahrscheinlich nicht aus einer geschichtlichen, sondern aus einer prophetischen Quelle erfahren, nämlich aus Ps. 22, 19, obwohl die Worte, mit welchen er auf diese Quelle ausdrücklich

---

1) In den besten Handschriften ist übrigens Vers 34 nicht von Essig, sondern von Wein die Rede.

hinweist, (die Worte: »auf daß erfüllt würde« bis an's Ende des Verses 35,) in den ältesten Handschriften unsres Evangeliums nicht geschrieben stehen.

XXVII, 38—44.

Den ursprünglichen Sinn sowohl als die eigentliche Quelle dieser ganzen Darstellung findet man gewiß am sichersten in den Worten der »Weissagung«, Ps. 22, namentlich in Vers 8—9 und auch im Buche der Weisheit Salomo's 2, 12ff.

XXVII, 45—49.

Der Essig, womit man den Dürstenden tränkt, scheint hier wie oben, dem Ps. 69, 22 entnommen zu sein. Er läßt im Herzen des Evangelisten und seiner christlichen Gewährsmänner eine Gesinnung argwöhnen, die nicht viel besser war als der unmenschliche Haß, der hier gebrandmarkt werden soll.

»Tant de fiel entre-t-il dans l'âme des dévots?« Außer der so eben erwähnten Psalmstelle kommt hier, wie oben, besonders Ps. 22 in Betracht, wovon Jesus die Anfangsworte mit sterbenden Lippen ausgerufen haben soll. Daß er dies gethan, daß er in dem herrlichen Gebet des frommen Dulders Trost, vielleicht auch mit dem Trost eine letzte täuschende, wenigstens scheinbar täuschende, Hoffnung gefunden habe, ist nicht unwahrscheinlich. Denn wenn die dort ausgesprochene Klage so vollkommen seiner Lage und Stimmung entsprach, warum sollte ihm nicht auch die Verheißung, die zuversichtliche Erwartung nahe treten, worin das herrliche Gedicht so großartig ausklingt? Hat aber Jesus die Worte: »Eli, Eli« laut ausgerufen, so konnte möglicher Weise ein Hörer den entsetzlichen Witz sich erlauben, der hier berichtet wird. Der Gedanke, daß der angebliche Messias seinen Vorläufer herbeirufe, von dem viele fromme Märchen erzählten, daß er sich manchmal in höchster Noth als Helfer erwiesen habe, wäre abscheulich boshaft, aber nicht ganz ungereimt gewesen.

Doch wie viel oder wie wenig von all' den hier berichteten Grausamkeiten geschehen sein mag, was geschehen ist, hätte die Sonne, wenn sie fühlen könnte, wenn sie nicht über Gute und Böse gleichmäßig ihr Licht verbreitete, sicher bewogen, ihr herrliches Angesicht in Finsterniß zu verhüllen.

XXVII, 50—54.

Wie die Verfinsterung der Sonne, so ist auch das Erdbeben hier, aller Wahrscheinlichkeit nach, nichts anderes als ein dichterisches Bild der entrüsteten Natur. Durch dieses Erdbeben wurden die Gräber vieler Frommen der alten Zeit geöffnet, und der Vorhang, der das Allerheiligste verhüllte, wurde zerrissen. Beides ist offenbar sinnbildlich. Durch Jesu Tod ist der Tod getödtet und der Unterwelt ist ihr Sieg entrissen worden. Indem aber Jesus mit seinem Blut, als der wahre Hoheprieſter, in das Allerheiligste eintrat, hat er uns für immer einen freien Zugang zum Vater eröffnet, und samt uns die der Vollendung harrenden Heiligen des alten Bundes in Gottes Stadt eingeführt. Vergl. Röm. 5, 2. 12ff. I. Cor. 15, 21. 23. 54. Hebr. 9, 12ff. 11, 39—40.

Sehr merkwürdig ist, daß die kirchlich Gläubigen heutzutage auf die Auferstehung dieser Heiligen, obwohl sie, nach der Angabe unsres Evangelisten, »Vielen erschienen sind«, gar kein Gewicht legen. Wahrscheinlich haben sie Mühe genug, an die Auferstehung Jesu ernstlich zu glauben, ohne sich mit diesen, jedenfalls nicht zu den »Heilsthatsachen« gehörenden Auferstehungen zu überbürden. Der römische Hauptmann aber und seine Leute wurden, wie unser Evangelist gläubig sagt, von diesen Erscheinungen, und auch von dem Erdbeben und von der Sonnenfinsterniß, so ergriffen, daß sie, als die Erstlinge der bekehrten Heidenwelt, das Bekenntniß aussprachen: »Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen!« Im Munde gläubiger Heiden wäre dieses Bekenntniß nicht frei von aller polytheistischen Beimischung gewesen. Ein Gottessohn, wie sie ihn sich denken konnten, wäre der Sohn eines ihrer vielen Götter gewesen, deßhalb

aber nicht wesentlich verschieden von dem später in der christlichen Kirche, neben dem Vater, angebeteten Gottessohn.

XXVII, 55—56.

Während in dem Hauptmann und in seinen Leuten die Heidenwelt sich dem Herrn gläubig zuwandte, blieben auch die treuesten unter den jüdischen Jüngern fern von ihm stehen. Seine Apostel hatten ihn alle verlassen. Nur einige Weiber, die mit ihm aus Galiläa nach Jerusalem gekommen waren, schauten von ferne nach seinem Kreuze. Unter ihnen Maria aus Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus und des Joses und die Mutter der zwei Söhne des Zebedäus. Maria aus Magdala (nicht: »Magdalena«) hatte Jesus, nach einer bei Lucas 8, 2 und Marc. 16, 9 erwähnten Ueberlieferung, von sieben Dämonen befreit: eine Notiz, die uns durchaus nicht berechtigt, sie als eine durch Jesus bekehrte »Sünderin«, als die rechtmäßige Schutzheilige der »Magdalenenstifte« anzusehen, sondern ganz einfach bedeutet, daß sie von schweren Krankheiten durch Jesus geheilt wurde. Auch haben wir nicht den geringsten Grund, sie mit einer der Frauen zu identificiren, die Jesus, nach den Berichten des Lucas (Cap. 7) und des Johannes (Cap. 12) gesalbt haben. Wir wissen von ihr aus unsren Evangelien nur, daß sie aus Magdala, einem galiläischen Dorfe, war und Jesu Tod beiwohnte. Die Mutter des Jakobus und des Joses könnte man nach Matth. 13, 55 für die Mutter Jesu halten. Doch ist es in gleichem Maaße schwierig sie mit Jesu Mutter zu identificiren und sie von Jesu Mutter zu unterscheiden. Es ist nämlich nicht wahrscheinlich, daß die Leute, die Matth. 13, 55 Jakobus und Joses zu den »Brüdern« Jesu rechnen, diese als Jesu Vettern angesehen hätten. Auch ist nicht wahrscheinlich, daß die Mutter Jesu unter den hier erwähnten Frauen abwesend, oder von unsrem Evangelisten absichtlich unerwähnt geblieben sei. Demnach müßte man die hier erwähnte Mutter des Jakobus und des Joses für die Mutter Jesu halten. Andrerseits ist aber kaum denkbar, daß der

Evangelist hier die Mutter Jesu als »die Mutter des Jakobus und des Joses bezeichnet habe. Es bleibt also nur übrig anzunehmen, entweder, daß unser Evangelist, vielleicht auch ein von unsrem Evangelisten zu unterscheidender Schreiber der in Frage stehenden Notiz, hier nicht die Cap. 13, 55 genannten Jakobus und Joses gemeint habe, oder daß er an jener Stelle das Wort »Brüder« in einem weiteren Sinne verstanden habe als die Nazarener. Die Mutter der Zebedäiden, des Jakobus und des Johannes, ist uns von den drei hier genannten Weibern aus der 20, 20ff. gegebenen Erzählung bekannt. Nach einer Angabe des Marcus 15, 40 hieß sie Salome.

Doch gleichviel welche Erinnerungen sich an die Namen dieser drei Frauen knüpfen mögen, hier erscheinen sie uns als die Mütter der künftigen Kirche.

XXVII, 57—60.

Wenn nicht ein Verwandter oder ein Freund, so mußte eine jüdische Behörde, doch schwerlich der hohe Rath, für das rechtzeitige Begräbniß Jesu sorgen. Denn nach dem Gesetze durfte seine Leiche nicht über Nacht am Kreuze bleiben. Vergl. V. Mos. 21, 22—23. Doch mollten die loyalen und klugen Rathsherrn, wie unser Evangelist sie schildert, in diese ganze Sache möglichst wenig sich einmischen. Sie hatten, indem sie die messianischen Ansprüche Jesu dem Landpfleger anzeigten, ihrer Pflicht als römische Unterthanen reichlich genügt. Das Uebrige war Sache des Pilatus, jedenfalls nicht ihre Sache. Doch was sie nicht thun wollten, das thut muthig und liebevoll Joseph von Arimathia.

Ein sinnreiches, von unsrem Evangelisten wahrscheinlich erdichtetes, von seinen ersten Lesern gewiß nicht unbeachtetes Spiel der Vorsehung war es, daß der Mann, der Jesu Leib dem mütterlichen Schooß der Erde anvertraute, und dem Herrn die Weihe des Grabes verlieh, gerade so hieß, wie der Gemahl Maria's der Jungfrau, und aus der Stadt gebürtig war, in welcher Samuel, der den Vater des Messias zum König gesalbt hatte, geboren war. Denn Arima-

thia ist das alte Rama. Das Grab aber, die zweite Geburtsstätte Jesu, mußte jungfräulich sein, wie der heilige Leib Marias.

XXVII, 61—66.

So hätten die Rathsherrn nur sprechen können, wenn sie an die Möglichkeit einer wunderbaren Auferstehung oder einer natürlichen Wiederbelebung, genauer gesagt: an eine Heilung des Gekreuzigten geglaubt hätten. Sie glaubten aber weder an die eine, noch an die andre Eventualität: An jene nicht, sonst hätten sie Jesus nicht an's Kreuz gebracht; an diese nicht, sonst hätten sie Pilatus aufgefordert, Jesu den Gnadenstoß geben zu lassen. Der ganze Dialog zwischen ihnen und dem Landpfleger ist also offenbar erdichtet, aber mit besonderem Geschick, und voll der besten Ironie. Ja, die Jünger haben die Leiche Jesu gestohlen! Durch die Kraft ihres Glaubens, ihres Zeugnisses, haben sie ihn der Verwesung entrissen! Ja, der zweite »Betrug«, ist noch gewaltiger geworden als der erste, obwohl die Priester und Schriftgelehrten, so gut sie nur konnten, das Grab Jesu versiegelten, wie Nebukadnetzar einst die Löwengrube versiegelt hatte; (Dan. 6, 18,) obwohl Pilatus ihnen seine Soldaten lieh, um das versiegelte Grab zu bewachen!

Das alles aber soll unglaublicher Weise geschehen sein, am Tage nach der Kreuzigung, am Sabbath, d. h. an einem Tag, wo kein Jude irgend etwas besiegeln durfte. Diesen Tag aber bezeichnet unser Evangelist, oder ein alter Abschreiber unsres Evangeliums, dem christlichen Sprchgebrauch folgend, als den Tag, »der da folgt nach dem Rüsttag«, die wir sagen würden: nach dem Charfreitag.

XXVIII, 1—10.

Der Engel ist hier in voller Dichterfreiheit, mit einem gewissen Tiefsinn, doch ohne jede Anschaulichkeit gestaltet. Er ist eigentlich ein Blitz, wie die Engel, von denen der Psalmdichter singt; (Ps. 104, 4,) doch hat er auch eine in wundersamen Kleidern gehüllte Menschengestalt. Ein Blitz ist er, um anzudeuten,

wie Gott der von den Feinden des Messias aufgestellten Hindernisse spottet, oder auch wie er sein Licht plötzlich den frommen Herzen wieder aufgehen läßt[1]). Eine Menschengestalt aber und Kleider mußte er haben, um zu den Frauen sprechen zu können. Uebrigens öffnet er das Grab, nicht um der wiederbelebten Leiche den Ausgang zu ermöglichen, sondern um zu zeigen, daß das Grab leer ist. Wann und wie Jesu Leib aus dem Grabe entschwunden ist, ja, daß Jesu Leib irgendwann und irgendwie aus dem Grabe *hervorgegangen* ist, davon sagt unser Evangelist schlechterdings nichts. Er sagt blos, was jeder Christ von jeher glaubte, was auch wir glauben, die wir jede Auferstehung eines Leichnams leugnen, daß Christus nicht im Grabe zu finden ist. In Galiläa auf dem Schauplatz seiner beseligenden Thätigkeit, da wo alles voll ist von dem Nachklang seiner Worte und von den Nachwirkungen seiner Thaten, will er sich den Seinigen offenbaren als der ewig Lebendige. Doch jetzt schon zeigt er sich den Frauen für einen Augenblick und offenbart sich durch sie seinen »Brüdern«, seinen Jüngern allen. Denn sie sollen nicht länger ihrer Furcht und ihrer trüben Gemüthserschütterung preisgegeben sein. Freude soll ihnen durch seine holdselige Begrüßung zu Theil werden. Die Wächter aber, die sein leeres Grab hüteten, die Knechte seiner Feinde, erschienen beim Anblick des Himmelsboten in ihrer wahren Beschaffenheit: »wie Todte«. Soches geschah »spät am Sabbath«, als der erste Wochentag, der erste christliche Sonntag, zu dämmern anfing[2]).

XXVIII, 11—15.

Den jüdischen Rathsherrn dichtet unser Evangelist in dieser Erzählung ein Maaß von Unklugheit, man darf wohl sagen: von

---

[1]) Worte wie Ps. 97, 11. Matth. 24, 27. Luc. 11, 36 mögen hier dem Dichter vorgeschwebt haben.

[2]) Nach jüdischer Zeitrechnung fängt der Sonntag am Samstag Abend an, so daß man meinen könnte, der Evangelist lasse die Auferstehung, wie wir sagen würden, in den Abendstunden des Sonnabends geschehen.

Dummheit an, dessen sie gewiß nicht fähig waren. Den Soldaten legen sie eine Ausrede in den Mund, die nichts andres gewesen wäre als eine vollständig unglaubliche und zweckwidrige Lüge. Die Soldaten sollen sagen, wer gekommen und was geschehen ist, — als sie schliefen! Wahrlich, das viele Geld, das die guten Rathsherrn für eine solche Lüge bezahlten, sie hätten es rein verschwendet!

Hätten die Soldaten das erzählt, was sie gesehen und erfahren hatten am Grabe Jesu — und eben das haben sie nach der Angabe unseres Evangelisten erzählt, dann hätten die Rathsherrn entweder Buße gethan und sich zu Jesus bekehrt — oder sie hätten selbst in vollem Ernst das geglaubt, was sie den Soldaten hier als eine Lüge auftragen. Will man aber annehmen, daß sie dem Wunderbericht der Soldaten trauten, an Jesus aber nicht glauben konnten, weil sie übermenschlich boshaft und verstockt waren, so muß man sich wundern, daß ihre Bosheit sie nicht dazu getrieben hat, die Soldaten als nachlässige und bestechliche Wächter anzuklagen und sie einer sicheren Verurtheilung preiszugeben. So hätten sie doch für ihre Lüge eine gerichtliche feierliche Bestätigung erhalten, wie sie mit all' ihrem Geld sie nicht erkaufen konnten.

XXVIII, 16—20.

Daß auch von den elf Jüngern einige, — unser Evangelist sagt nicht wie viele, — »zweifelten«, beweist, daß er sich diese Offenbarung des Auferstandenen nicht allzu leibhaftig vorstellte.

Die Taufformel aber, wie sie hier auch in den ältesten Handschriften, zu lesen ist, unterbricht den Zusammenhang der in ihrer Kürze so majestätischen Rede des Verklärten. Wenn man sie wegnimmt, gewinnt dieser letzte Abschnitt unsres Evangeliums einen festeren Zusammenhang und eine größere Kraft[1]). Sie ist wahr-

[1]) Der Schluß des Buches wäre dann: »Mir ist alle Gewalt verliehen im Himmel und auf Erden; gehet nun hin und bekehret alle Völker, indem ihr sie lehret Alles zu halten, was ich euch geboten. Und siehe, ich bin bei Euch bis zur Vollendung des Weltalters.«

scheinlich ein späteres, wenn auch verhältnißmäßig sehr altes Einschiebsel. Jedenfalls rührt sie aus einer Zeit oder aus einem Kreise her, wo die auf dem Concil zu Nicäa ausgesprochene Dreieinigkeitslehre nicht herrschte. Die Gleichheit und Einheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes wird hier nicht einmal angedeutet und ein Arianer konnte diese Formel ebenso gut, ja, noch besser gebrauchen als ein Athanasianer. Nach dem Sinne der Athanasianer und der späteren Kirchenlehre müßte es heißen. »Im Namen Gottes des Vaters, im Namen Gottes des Sohnes, im Namen Gottes des heiligen Geistes,« oder: »im Namen des dreieinigen Gottes.« Die hier gegebene Taufformel gehört also zu den ältesten; doch haben wir in unsrem Neuen Testament eine andere, offenbar noch ältere, deren Paulus und die Apostel sich bedienten: »Im Namen Jesu.« (Vergl. Apostelg. 2, 38. 8, 16. I. Cor. 1, 12ff.) Diese Formel aber könnten wir, wenn wir wollten, ebenso gut gebrauchen, als die in unsrem Text gegebene. Nur »dumme Pedanten,« wie Luther einmal sagt, »stultissime nugantes[1])« könnten uns daran hindern wollen.

Wahrscheinlich also hat unser Evangelist sein Buch nicht geschlossen mit einer dogmatischen Taufformel, die mit der ganzen Lehre Jesu in gar keinem Zusammenhang, vielmehr mit seinem strengen Monotheismus gewissermaßen in Widerspruch stünde, auch nicht mit einem möglichst handgreiflichen Bild des leibhaft Auferstandenen; sondern mit einer ebenso einfachen als großartigen Selbstdarstellung des in seiner scheinbaren Niederlage siegreichen, nach seinem Tode ewig lebendigen, in seiner Abwesenheit täglich gegenwärtigen, verklärten Christus.

[1]) In seiner Schrift De Captivitate babylonica Ecclesiae.

Das Evangelium des Lucas.

I, 1—4.

In der Umgebung unsres Evangelisten gab es bereits »viele« Evangelien, nicht blos die zwei des Matthäus und des Marcus. Doch befanden sich diese zwei, oder doch eins von den zweien, Matthäus und irgend welche dem andern, dem Marcus, zu Grund liegende Schrift unter den »vielen«, von denen hier die Rede ist. Denn daß unser Evangelist das Evangelium des Matthäus und vielleicht andre Quellen des Marcus gekannt hat, das beweist die große Aehnlichkeit seiner Schrift mit den zwei ersten Evangelien unsres Neuen Testaments.

Unter diesen »vielen« Evangelien war aber keins, das unser Evangelist seinem Theophilus unbedingt hätte empfehlen mögen, keins das ihm geeignet schien dem Leser »einen sicheren Grund« der christlichen Lehre zu verschaffen. Die Verfasser dieser vielen Evangelien hielt er weder für Apostel noch für Apostelschüler, sondern nur für Empfänger der von den Aposteln ausgehenden Ueberlieferung. Diese Ueberlieferung wollte er selbst sorgfältig prüfen und die Ergebnisse seiner Prüfung schriftlich feststellen. Seine Arbeit hat er sicher für besser gehalten als die Arbeit seiner Vorgänger, doch sind wir nicht in der Lage, über seine Meinung uns ein allseitig begründetes Urtheil zu bilden. Denn nicht mit den »vielen«, sondern nur mit Matthäus und Marcus, können wir unser Lucas-Evangelium vergleichen, und auch bei dieser Vergleichung fehlt uns oft das Kriterium, wonach wir mit Sicherheit entscheiden könnten, auf welcher Seite die größere Genauigkeit und Wahrheit zu finden ist.

Höchst wichtig aber ist die jedenfalls sichere Thatsache, daß unser Evangelist selbst »seine Geschichte als eine kritische ankündigt«[1]) und Kritik geübt hat an einer nach der späteren Kirchenlehre über alle Kritik erhabenen, von jedem Irrthum schlechthin freien heiligen Schrift. Hier sollten unsere bibelgläubigen Mitchristen durch ihren Bibelglauben selbst zur Einsicht geführt werden, daß die Kritik der Bibel gegenüber berechtigt, ja nothwendig ist.

I, 5—25

Gleich in dieser ersten Erzählung sehen wir, daß unser Evangelist, wenn er auch in seiner Kritik noch so sorgfältig sein wollte, nach unsrem Maßstabe bemessen, sehr unkritisch war. Wie hätte er sonst das hier Erzählte zu dem »sicheren Grund« der christlichen Lehre rechnen können? Die Namen der Engel, das wird uns selbst im Thalmud gesagt[2]), sind aus Babylon, nicht vom Himmel herab, zu Israel gekommen, und ein Wunder wäre es, vorausgesetzt, daß es himmlische Gottesboten gäbe, wenn ihre auf Erden, zu Babylon, erdichteten Namen mit den im Himmel geltenden übereinstimmten. Ein Wunder wäre auch die unter den hier angegebenen Umständen eingetretene Stummheit, von welcher gleich bei ihrem Eintritt der Tag bestimmt wird, an welchem sie aufhören sollte, und einer folgenden Erzählung nach, wirklich aufhörte (Vers 62—64). Ein Wunder wäre es ferner, daß der Vater des Täufers nicht blos von der Geburt, sondern auch von dem Charakter, von der Lebensweise, von der Bestimmung seines künftigen Sohnes benachrichtigt wurde. Alles dies ist für uns so wunderbar, daß wir, auch wenn wir mit Sicherheit wüßten, was hier mit keiner Silbe gesagt wird, daß unser Evangelist seine Erzählung aus einem vom Vater des Täufers herrührenden Bericht entnahm, eine Reihe von frommen Täuschungen

---

[1]) Ed. Reuß, a. a. O. § 202.

[2]) Im Tractat Rosch haschanah, Fol. 56.

oder Selbsttäuschungen unvergleichlich wahrscheinlicher fänden als die Geschichtlichkeit des Berichteten.

Ein geschichtlicher Kern mag in der Erzählung unsres Lucas enthalten sein. Doch ist es unmöglich, genau zu bestimmen, was zu diesem problematischen Kern gehört. Als Minimum darf man vielleicht annehmen, daß der Vater des Täufers ein Priester war, vom Geschlechte Abia's, Namens Zacharia; daß seine Mutter dem Geschlecht Aarons angehörte und Elisabeth hieß. Als Maximum, daß beide Eltern, als Johannes ihnen geboren wurde, schon alt waren; daß sie lange sich einen Sohn, einen Erben des väterlichen Priesteramts, gewünscht, von Gott erbeten hatten; daß sie diesen Sohn von seiner ersten Kindheit an, als einen Verlobten Gottes, als einen Nasiräer erzogen; daß sie wünschten und ahnten, er möchte ein Vorgänger des Messias werden. Diese Züge wären wolh alle glaublich, doch kann man sich der Versuchung kaum erwehren, selbst diese Züge als mehr oder weniger erdichtet anzusehen. Die Namen Zacharia (= Jehovah gedenkt), Elisabeth (= mein Gott ist mein Schwur, mein Heiligthum), Abia (= mein Vater ist Jehovah) wären, wenn sie von einem Dichter ersonnen wären, hier sehr gut gewählt. Daß beide Eltern betagt waren, als ihnen der erbetene Sohn geschenkt wurde, daß sie seine Zukunft im Voraus erfuhren und angewiesen wurden, ihn als Nasiräer zu erziehen: diese Angaben erinnern zu sehr an bekannte alttestamentliche Dichtungen, um auf uns den Eindruck einer verbürgten Geschichtlichkeit zu machen. Sicher ist jedenfalls und für die alten Christen sehr ehrenvoll, daß sie das Bild des Täufers dichterisch verklärten, idealisirten. Während viele Jünger des Täufers ungläubig und mißtrauisch von Jesu und seiner Gemeinde sich fern hielten, vielleicht die Ehre ihres Meisters durch Verkleinerung Jesu zu vergrößern suchten, vergalten die Christen diese Unfreundlichkeit durch eine aufrichtige Verehrung des Täufers, suchten in seinen Verehrern das Böse durch Gutes zu überwinden, und die Ungläubigen dadurch zu gewinnen, daß sie der von ihnen vertretenen Wahrheit reichlich huldigten.

I, 26—38. Vergl. Matth. I, 18—25.

Was wir an der angegebenen Parallelstelle von der Ungeschichtlichkeit der hier berichteten »Heilsthatsache« gesagt haben, mag genügen, den Ungrund des altgläubigen Gerede's zu erweisen. Uebrigens ist die Erzählung des Lucas, wo möglich noch unglaublicher als die des Matthäus. Denn der hier erscheinende Engel bringt der Mutter Jesu offenbar trügerische Hoffnungen zu. Daß solche Hoffnungen in christlichen Kreisen den Kreuzestod Jesu und die Zerstörung Jerusalems überlebten, ist begreiflich. So lange man Jesu Rückkehr noch erwartete, brauchte man auf Davids Thron nicht zu verzichten. Gott aber konnte diesen Thron nicht durch einen himmlischen Botschafter, durch einen Erzengel versprechen, ohne seiner Wahrhaftigkeit untreu zu werden, ohne die Mutter Jesu, und durch sie, den ihrem Unterricht anvertrauten Jesus den schwersten Versuchungen und Verirrungen auszusetzen.

Man bemerke auch die in den Versen 26 und 36 enthaltene Zeitangabe, worauf sich, nach Fixirung unsres Weihnachtsfestes, die kirchliche Sitte gründet, den Geburtstag Johannis, am 24. Juni, gerade sechs Monate vor Jesu Geburtsnacht zu feiern. Für die Richtigkeit dieser Angabe haben wir, bei der Ungeschichtlichkeit der Erzählung, in welche sie eingeflochten ist, nicht die geringste Gewähr, obgleich alljährlich die von Gott geordnete Zunahme und Abnahme des Sonnenlichtes das große, Joh. 3, 30 berichtete Wort des johanneischen Täufers, und den kirchlichen Festkalender bestätigt.

I, 39—56.

Jesus ist vom heiligen Geist gezeugt, ist durch und durch heilig, schon im Leib seiner Mutter. Johannes der Täufer, der ihm in der altchristlichen Dichtung so nahe stand als möglich, mußte auch vor seiner Geburt, doch erst im sechsten Monat seiner

Existenz, vom heiligen Geist erfüllt und durch den heiligen Geist zu der Thätigkeit getrieben werden, welche nach altchristlicher Anschauung sein Lebenszweck war: zur Verkündigung Jesu. Die Verehrung Jesu, die er als ungebornes Kind nur durch eine frohe Bewegung seines Leibes kundgeben kann, spricht seine Mutter in dichterischer Rede aus. Denn nicht von der Mutter auf das Kind, sondern umgekehrt von dem Kinde auf die Mutter geht hier die wunderbare Erregung und Erleuchtung über.

Das Leben des Embryo dachte man sich in Israel, wie es scheint, leicht als ein geistiges. Jakob und Esau stritten schon im Mutterleibe gegen einander, und bei seiner Geburt schon war Jacob, was sein Name auch aussagt: ein Fersehalter. Als die Israeliten, vom ägyptischen Joche befreit, am Ufer des Rothen Meeres ihr herrliches Loblied sangen, sollen, nach den Erzählungen alter Rabbinen, ungeborne Kindlein mitgesungen haben. Simson, der hebräische Herakles, war schon vor seiner Geburt vom heiligen Geist erfüllt. Jeremia und Paulus nach ihm glaubten schon von Mutterleibe an zu ihrem Prophetenamt auserwählt zu sein (Jerem. 1, 5. Gal. 1, 15), und vielleicht glaubte man in der Umgebung Jesu, daß der Mensch vor seiner Geburt sündigen könne. (Joh. 9, 2.)

Die ersten jüdischen Leser unsres Evangeliums hatten also wohl keinen Grund, das hier Erzählte für unmöglich zu halten. Daß es aber unmöglich ist, daß wir hier keinen geschichtlichen, sondern einen dichterischen Bericht vor uns haben, darüber wollen wir kein Wort verlieren.

An einer gewissen Anmuth fehlt es dieser Erzählung nicht, doch ist sie, nach unserem Gefühl, der schwächste Theil der von Lucas gegebenen Kindheitsgeschichten. Die Begeisterung der zwei heiligen Mütter hat etwas steifes, pedantisches. Liest man ihre Reden in einer nicht ganz salbungsvollen Stimmung, so können sie einem leicht als Reden frommer Blaustrümpfe erscheinen. So hat die Priesterfrau mit ihrer »Gefreundten«, so hat die Braut des Zimmermanns nicht mit der Priesterfrau gesprochen. Originell,

vom heiligen Geist unmittelbar eingegeben, ist übrigens von den beiden Reden weder die eine, noch die andere, am allerwenigsten die zweite, die nichts anderes ist als ein Echo des Lobliedes, das einst Samuels Mutter dem Jehovah sang[1]).

I, 57—66.

Sinnreich bemerkt hier Albrecht Bengel, in seinem Gnomon, daß das erste Wort, welches in der Zeit des neuen Bundes geschrieben wurde, Gottes Gnade verkündigt. Denn das hebräische Jochanan, — Johannes, wie wir sagen, bedeutet Jehovah ist gnädig, Gotthold.

Geschichtlich ist diese Erzählung in demselben Maaße als die oben, Vers 5—25 besprochene, von welcher sie die Fortsetzung ist. Nur daß die an dem Kindlein vollzogene Blutweihe, mit welcher sich, wie wir hier sehen, die Namensgabe verband, als die Erfüllung einer mosaischen Gesetzesvorschrift, welcher jeder Israelit unterworfen ist, eine ganz gewisse geschichtliche Thatsache ist.

I, 67—80.

Lucas meint wohl, daß Zacharia in der ersten Aufwallung seiner Freude und seiner Begeisterung dieses Loblied sprach, sobald seine wunderbar gebundene Zunge wunderbar gelöst wurde. Vers 67 schließt sich dem Vers 64 an. Die Hoffnungen, die der fromme Vater ausspricht, hat er der Verkündigung des Engels entnommen. Ihre Erfüllung, auch im buchstäblichen Sinn, konnte man zur Zeit unsres Evangelisten, solange man an eine bevorstehende Wiederkunft Jesu glaubte, noch zuversichtlich erwarten. Wir aber werden hier, wie überhaupt in diesen einleitenden, von messianischen Erwartungen

[1]) Mit Maria's Loblied vergl. I. Sam. 2, 1ff.; mit Elisabeths Anrede Luc. 11, 27—28. Uebrigens ist auch das Lied Hanna's im Buche Samuels aus älteren Bibelsprüchen zusammengewebt.

glänzenden Erzählungen, an Schillers »zerronnene Ideale« erinnert, nur daß die Ideale Zacharia's vielleicht freier waren von Eigenliebe als die meisten modernen Ideale. Nicht das eigne und nicht des Sohnes Glück träumt der Vater, sondern die Befreiung, das Heil Israels.

Die Formen, in welchen Zacharia seine Hoffnungen ausspricht, sind, wenn auch in sehr freier, geistvoller Weise, den alttestamentlichen Propheten entlehnt. Man vergleiche namentlich Jesaia 60, 1—2. Micha 7, 20. Jerem. 31, 34. Maleachi 4, 2. Man bemerke auch daß das Wort »Friede« im Vers 79 auf ein hebräisches Wort (Schalom) zurückweist, das eigentlich einen weiteren Sinn hat und »Heil« bedeutet.

Das Kind wuchs heran, in der Wüste Judäa's, wahrscheinlich in einer essenischen Ansiedelung, wohin seine Eltern mit ihm sich zurückzogen. Denn im fünfzigsten Lebensjahr konnten Leviten ihre Entlassung nehmen.

II, 1—7.

Von Jesu sagten die Leute, wahrscheinlich mit vollem Recht, er sei aus Nazareth. Andrerseits meinten jüdisch gebildete Christen, er müsse, als Messias, aus Bethlehem, aus Davids Stadt gebürtig sein, gemäß der Weissagung Micha's 5, 1.

Diese zwei Ansichten vereinigen Matthäus und Lucas auf verschiedenen Wegen. Matthäus nimmt an: Jesu Eltern wohnten vor seiner Geburt schon in Bethlehem, und siedelten später, nach ihrer Rückkehr aus Aegypten, mit ihrem Kinde nach Nazareth über. Lucas erzählt: Jesu Eltern wohnten in Nazareth und Jesus wurde, als sie für einige Tage nach Bethlehem reisten, gleichsam zufällig dort geboren. Vergl. 1, 26. 2, 4. 39. Matth. 2, 1. 22—23. Daß die Geburt Jesu mit der durch Quirinus angeordneten Schatzung zeitlich zusammenfällt, ist unvereinbar mit der von Matthäus gegebenen, auch bei Lucas festgehaltenen Notiz, daß Herodes der Große noch lebte, (oder vor 15 Monaten erst gestorben war) als

Jesus geboren wurde. (Matth. 2, 1ff. Luc. 1, 5. 26.) Denn die Schatzung des Quirinus wurde 10 Jahre nach Herodes' Tod vollzogen.

Jesus in der Krippe liegend erinnerte spätere Schriftausleger — und wahrscheinlich auch unsren Evangelisten schon an das Wort Jesaia's vom »Ochsen, der seinen Herrn, vom Esel, der die Krippe seines Herrn kennt, während Israel des Herrn Wort nicht kennt und nicht vernimmt.« (Jes. 1, 3.) Ja, die Krippe Jesu ist wohl nichts anderes als die erdichtete Erfüllung jenes Prophetenwortes. Jedenfalls ist sie eine herrliche Darstellung der Armuth und Niedrigkeit, in welche Gott den Gründer des Christenthums anfänglich versenkt hat.

II, 8—20.

Während in Israel die Vornehmen fühllos an der Krippe des Herrn vorübergehen, wird seine Herrlichkeit zuerst einigen armen Hirten geoffenbart. Während sie in finsterer Nacht ihrem bescheidenen Dienst treu obliegen, verkündigt ihnen ein göttlicher Sendbote die Geburt des Erlösers, des Messias, und himmlische Heerschaaren singen, ihm zu Ehren, ein immer noch fortklingendes Loblied. Was die Engel verkündigt haben, schauen die Hirten mit eigenen Augen, mit frohlockenden Herzen. Die Armuth und Schwäche, woran die Vornehmen sich einst stoßen werden, sie sind für die Armen ein Zeichen, woran sie den Gottgesandten erkennen. Nachdem sie ihn aber erkannt haben, loben sie Gott und verbreiten die ihnen zu Theil gewordene Offenbarung. Sie thun, was die ersten Christen thaten, als deren Vorbilder und Vertreter sie hier erscheinen.

II, 21.

»Der Name Jesus«, sagt Winer in seinem biblischen Realwörterbuch, »war bei den damaligen Juden gar nicht ungewöhnlich ... Er wurde aber Christo seiner Bedeutsamkeit wegen beige-

legt.« »Seine Bedeutsamkeit« aber gewann der Name Jesus erst, als der Sohn Josephs und Maria's, der Christus geworden und die Seinigen in Gottes Reich eingeführt hatte, — so wie der im Hebräischen und Griechischen gleichnamige Nachfolger Mose's Israel in's gelobte Land führte. Uebrigens bedeutet das Wort Jesus nicht »Heiland«, sondern Gotthilf, und bezeichnet einen Mann, dessen Hülfe Jehovah ist. (Siehe Gesenius, Hebr. Wörterbuch.)

II, 22—39.

Von Hanna, der Prophetin, wird ausdrücklich bemerkt, daß sie dem Stamme, (nicht dem »Geschlecht«) Asser angehörte. Wahrscheinlich darf man vermuthen, daß Simeon, in der Absicht unsres Evangelisten, an den Stamm Simeon erinnern sollte, so daß wir in Hanna und Simeon Vertreter der zwei äußersten Stämme Canaans, des nördlichsten und des südlichsten, vor Augen hätten. »Ganz Israel von Dan bis Beersheba«, Mann und Weib, versammelt sich hier, in diesem prophetischen Bild, um den künftigen König des Gottesreichs und huldigt ihm.

Aber nicht blos wegen seiner Beziehung auf den gleichnamigen Stamm, ist Simeons Name bedeutsam. Das Wort Simeon bedeutet Erhörung, und Gebetserhörung ist's, was der Evangelist in seinem Simeon verkörpern will.

Der fromme Simeon hatte, wie alle wahrhaft Frommen und Weisen in Israel, Gottes Heil sein Lebenlang ersehnt. Ein Orakel, das ihm als Antwort auf seine Gebete gegeben wurde, hatte ihm versichert, daß er nicht sterben würde, bevor er den Messias gesehen hätte. Jetzt, da Jesus auf den Armen seiner Mutter in den Vorhof des Tempels getragen wird, treibt den alten Simeon der göttliche Geist, der im Orakel sich ausgesprochen hatte, nach dem Heiligthum Israels. Da schaut er den Messias, erkennt ihn trotz der Armuth seiner Eltern, trotz der Hülle seiner kindlichen Schwäche. Er nimmt ihn in seine Arme, lobt Gott und bekennt, daß er jetzt in Frieden dahin gehen könne, nachdem er Gottes Heil gesehen hat.

Aber jetzt wird ihm in wunderbarer Erleuchtung das Schicksal des Messias enthüllt. Ein streitiges Zeichen wird der Erlöser sein, Viele aufrichten, aber auch Viele zu Falle bringen. Selbst seiner Mutter wird, — wenn sie einst an seinem Kreuze stehen wird und schon früher — einem Schwerte gleich, der schmerzlichste Zweifel durch die Seele dringen. Doch die Heiden wird er erleuchten, und schließlich auch Israel zur Herrlichkeit bringen: eine Weissagung, wie sie in der nachapostolischen Zeit, im Lichte der vollbrachten Thatsachen und der unter den Christen herrschenden Hoffnungen gar nicht schöner gedichtet werden konnte.

Auch Hanna ist neben Simeon eine schöne, sehr geistvoll gezeichnete Gestalt. Sie ist die Namensschwester der Mutter Samuels, und was Samuel für seine Mutter war, ein Kind der Gebetserhörung, das ist für sie das Kindlein Jesus.

Ihr Name bedeutet Gnade, und der Name ihres Vaters erinnert an jenen für jeden frommen Israeliten unvergeßlichen Ort, wo Jakobs Seele, nach langem nächtlichen Ringen, »Gottes Angesicht schaute und genaß.« Phanuel ist eine Nebenform von Pniel. (Vergl. I. Mos. 32, 24—31.) So eignet sie sich denn vortrefflich, neben Simeon das gläubige auserwählte Israel zu vertreten. Auch ihre 84 Jahre konnten, in der Absicht unsres Evangelisten, etwas zu dieser Qualification beitragen. Denn $84 = 7 \times 12$. Sieben aber weist hin auf Gott; zwölf, auf die 12 Stämme Israels. In ihr kommt das wahre Israel, das »Israel Gottes« (Gal. 6, 16) zur Erscheinung.

Nach all' diesen Bemerkungen, ist es wohl überflüssig, zu sagen, daß wir in unsrer Erzählung keinen geschichtlichen Bericht zu sehen vermögen. Geschichtlich ist hier nur die einfache, mit der Lehre von der immer unverletzten Jungfräulichkeit Maria's und von der wunderbaren Erzeugung Jesu eigentlich unverträgliche Thatsache, daß Jesu Eltern das im Gesetz vorgeschriebene Reinigungsopfer darbrachten. Sie brachten es aber nach Maßgabe der für die Armen gegebenen Vorschrift. (III. Mos. 12.)

II, 41—52.

Die Grundlage dieser Erzählung ist durchaus geschichtlich. Denn vom zwölften Lebensjahre an war jeder Israelit durch Gesetz und Sitte verpflichtet, das Osterfest alljährlich in Jerusalem zu feiern. Auch gab es in Jerusalem, zur Zeit Jesu, gar viele sogenannte »Forschungshäuser, Bothe Midrasch,« in welchen Schriftgelehrte religiöse Vorträge hielten. Bei diesen Vorträgen aber antworteten die Hörer nicht blos auf Fragen der Lehrer, sondern stellten auch den Lehrern viele Fragen. »Jeder Rabbi sah es gern, sagt Dr. Wünsche[1]), wenn seine Zuhörer und Schüler Einwürfe machten gegen die von ihm aufgestellten Lehrsätze. Denn er ging von der Ansicht aus: »Der Schüchterne lernt nichts.« Und Rabbi Chanina pflegte zu sagen: »Ich habe zwar viel gelernt von meinen Lehrern, von meinen Mitschülern aber noch mehr; jedoch von meinen Schülern am Meisten.«

So ist denn als sicher anzunehmen, daß Jesus, von seinem zwölften Jahre an, alljährlich zu Ostern nach Jerusalem wanderte. Daß er dort ein Lehrhaus besuchte, daß er durch seine Antworten und Fragen Bewunderung erweckte, daß er, schon als Knabe, Worte sprach, in welchen sich ein inniger Glaube an Gott, als an seinen himmlischen Vater, und auch ein gewisser Beruf, in dem zu sein, was seines Vaters war, kundgab: das alles ist gewiß nicht unwahrscheinlich. So könnte man denn leicht diese Erzählung für durchaus geschichtlich halten. Und doch ist sie, allem Anscheine nach, ungeschichtlich. Schon daß hier nicht von einem Lehrhaus, sondern von dem Tempel als von einem Lehrhaus die Rede ist, verräth bei dem Erzähler einen idealisirenden Trieb. Ebenso das geheimnißvolle Licht, das er auf das Wort des zwölfjährigen Jesus werfen will. Auch fragt man sich, wo denn der Knabe drei Tage hindurch Nahrung,

[1]) In seinen »Neuen Beiträgen zur Erläuterung der Evangelien«, Seite 420—421.

Obdach und die unentbehrliche Pflege gefunden hat. Nach dem Buchstaben sowohl, als nach dem Geiste unsres Textes, scheint er ohne Unterbrechung im heiligen Lehrhaus, »im Tempel« geblieben zu sein, also an einem Ort, an welchem er gar nicht oder doch nicht ohne Unterbrechung, solange bleiben konnte. Aber gerade in diesen etwas wunderbaren übernatürlichen Zügen scheint die eigentliche Absicht des Erzählers sich zu enthüllen. Wahrscheinlich wollte er das angstvolle Suchen der Eltern Jesu [1]) und das selige Staunen, das sie empfanden, als sie ihn endlich im Hause Gottes wiedersahen, als eine Weissagung, als ein prophetisches Vorbild der Angst und der Freude hinstellen, welche die Jünger später, zwischen dem Charfreitag und dem Ostersonntag erfahren sollten. Der milde Vorwurf, den das erhabene Kind an seine Eltern richtet, klingt fast wie später die Stimme des Engels am Grabe: »Was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten?«

III, 1—2.

Die Angabe, daß Johannes der Täufer im 15. Regierungsjahr des Kaisers Tiberius auftrat, ist die Grundlage unsrer christlichen Zeitrechnung geworden, welche Dionysius Exiguus, ein scythischer Mönch, der am Ende des fünften und in den ersten Decennien des sechsten Jahrhunderts zu Rom lebte, folgendermaßen feststellte: Augustus, der Vorgänger des Tiberius, starb am 19. August im Jahre 767 der römischen Aera. Also ist das 15. Regierungsjahr des Kaisers Tiberius, seines Nachfolgers, das Jahr 782. In diesem Jahr 782 trat Johannes auf. Wahrscheinlich im Alter von 29 Jahren, denn bald darauf ließ Jesus, »ungefähr 30 Jahr alt,« sich von ihm taufen. (Vergl. 3, 23.) Geht man nun von dem 15. Regierungs-

[1]) Das Wort, womit im Texte diese Angst ausgesprochen wird, bezeichnet Geburtswehen, und soll vielleicht den nachdenkenden Leser an einen unter denkenden Christen wahrscheinlich schon vor Abfassung des vierten Evangeliums cursirenden, aber in der Abschiedsrede des johanneischen Christus entwickelten Gedanken erinnern. Vergl. Joh. 16, 20ff. — und Gal. 4, 19.

jahr des Tiberius 29 Jahre zurück, so gelangt man zum Jahre 753 Roms, als dem Geburtsjahr des Johannes. Da nun Jesus um ein halb Jahr jünger war als Johannes, (1, 26. 36) und nicht sofort nach dem Auftritt des Täufers sich taufen ließ, so muß man das Jahr 754 Roms als das Jahr seiner Geburt, als das erste Jahr unsrer Aera ansehen: eine vortreffliche Combination, wenn nur die Ausgangspunkte feststünden! Aber bei Matthäus und leider auch bei Lucas, 1, 5, wird die Geburt Jesu in die Regierungszeit des vier Jahre »vor Christi Geburt« gestorbenen Königs Herodes versetzt. Demnach müßte Jesu Geburt wenigstens vier Jahre früher, also ins Jahr Roms 750 gesetzt werden. Ferner ist zu bemerken: 1) daß die Erzählung, wonach Johannes gerade sechs Monate vor Jesu geboren ist, sich uns als ungeschichtlich erwiesen hat; 2) daß die Schatzung des Quirinus, während welcher Jesus geboren sein soll, Luc. 2, 1—2, »sechs Jahre nach Christi Geburt«, geschehen ist; 3) daß der in unsrem Texte als Zeitgenosse des Täufers genannte Lysanias »34 Jahre vor Christi Geburt« ermordet wurde[1]) Aus all' dem aber muß man wohl den Schluß ziehen, daß Lucas, trotz seiner genau sein wollenden Angaben, in seiner Zeitbestimmung sehr unsicher war und daß der gute Dionysius unsre Zeitrechnung auf Sand gebaut hat. Nichts desto weniger aber wird und darf sie ohne Schaden stehen bleiben.

III, 3—18. Vergl. Matth. 3, 1—13.

Unser Evangelist hat, wie wir später noch sehen werden, manche von den andern Evangelisten ausgelassene Rede Jesu uns aufbewahrt, besonders einige, in welchen sich die Vorliebe Jesu für Arme, für Zöllner und Sünder ausspricht. Das Bestreben, diese Seite des ursprünglichen Christenthums möglichst vollständig darzustellen, hat ihn auch, wie es scheint, bei der Darstellung des Täufers ge-

[1]) Siehe Schneckenburger, Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte. Seite 185—186.

leitet und ihn bestimmt, die Vers 10 — 14 enthaltenen Sprüche in sein Buch aufzunehmen. Uebrigens scheint Lucas deutlicher als Matthäus und Marcus den hohen Werth der Johannes-Reden erkannt zu haben. Für ihn sind sie ein vorchristliches Evangelium, und er weiß sehr wohl, daß wir nur Bruchstücke davon besitzen. Vergl. den Vers 18, in welchem es buchstäblich heißt, daß »Johannes vieles Andre noch ermahnend redete und das Volk evangelisirte.«

III, 19—20. Vergl. Matth. 14, 1—12.

Lucas hat wahrscheinlich, wegen geschichtlicher, vielleicht auch wegen ästhetischer Bedenken, die schauderhafte Erzählung von Johannes' Tod, das auf einer Schüssel liegende, bluttriefende Prophetenhaupt, weggelassen und den gewaltsamen Tod des Täufers nur möglichst kurz erwähnt. Vergl. 9, 9.

III, 21—22. Vergl. Matth. 3, 13—17.

Wollte Lucas das Wunderbare, das er hier berichtet, als ein äußerliches, auch dem Volke sinnlich wahrnehmbares Ereigniß, oder als einen innerlichen Vorgang, als ein geistiges Erlebniß Jesu darstellen? Für jene Annahme scheint zu sprechen die stark betonte Erwähnung des »ganzen Volkes« und die »leibliche Gestalt« des heiligen Geistes; für diese spricht der Umstand, daß die himmlische Stimme nicht, wie bei Matthäus, an das Volk, sondern an Jesus sich richtet. Geht man von diesem Hauptpunkte aus, so darf man vielleicht annehmen, daß die für die veräußerlichende Auffassung sprechenden Züge im Sinne des Erzählers anders gemeint waren, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte. »Das ganze Volk« wurde getauft, selbstverständlich nicht auf einmal, nicht zur Stunde, wo Jesus getauft wurde. Und was an Jesu bei seiner Taufe geschehen ist, das ist nicht in Gegenwart des ganzen Volkes geschehen, sondern die Taufe Jesu fand statt in Folge der Bewegung, die

das ganze Volk zur Taufe führte. »Die leibliche Gestalt« aber, in welcher der Geist auf Jesus herabkam, war eben eine leibliche Gestalt, (eine Eidos) nicht eine leibhafte Taube; eine Gestalt, nicht ein Körper, ein Ding, das wohl von einem geistigen, nicht aber von einem leiblichen Auge wahrgenommen werden könnte. So wären denn beide Auffassungen dieser Erzählung, die verkörpernde sowohl als die vergeistigende, zulässig; doch scheint die erstere der allgemeinen Tendenz des Erzählers angemessener.

III, 23—38. Vergl. Matth. 1, 1—17.

IV, 1—13. Vergl. Matth. 4, 1—11.

Lucas befolgt in der Schilderung der zwei letzten Versuchungen eine andere Reihenfolge als Matthäus, sei es, daß er die Hoffahrt der Augenlust vorangehen, oder daß er den Anblick aller Reiche dieser Welt als eine Augenlust, und das Hinabspringen von der Zinne des Tempels als eine That der Eitelkeit angesehen hat, — vielleicht in Erinnerung an das sprüchwörtliche: »Hic Rhodus, hic salta.«

Dem Lucas eigenthümlich, sinnreich und kühn, ist die Behauptung des Teufels, daß alle Reiche dieser Welt ihm gehören und daß er sie nach Belieben vergebe. Dies Wort erinnert an einen Ausspruch Jesu, den auch Lucas allein uns aufbewahrt hat, 22, 25.

Daß Jesus, wie hier gesagt wird, »im Geiste«, — Matthäus sagt »durch den Geist«, — in die Wüste geführt wurde, und daß er in einem Augenblick alle Reiche der Welt sah, läßt den ganzen Vorgang als eine Vision, als ein innerliches Erlebniß Jesu erscheinen, und das sehr merkwürdige Schlußwort, Vers 13, sagt deutlich, daß die hier erzählte Versuchung, nicht die einzige war, nicht die letzte. Was Jesus in Gethsemane erfuhr und that, war nach der Darstellung des Lucas auch ein Kampf, eine »Agonia« (22, 44), wahrscheinlich ein Kampf gegen denselben Versucher, der jetzt, »für eine zeitlang« weichen mußte.

IV, 14—15.

Ein im wesentlichen ähnliches, nur mit glänzenderen Farben ausgemaltes Bild haben wir bei Matth. 4, 23—25.

IV, 16—30.

Lucas allein gibt uns ein Bild von Jesu Lehrthätigkeit in Nazareth, leider kein treu geschichtliches, wenn auch ein aus geschichtlichem Material geschaffenes Bild. Der erste Theil desselben, Vers 16—22A, enthält allerdings nichts unwahrscheinliches, doch ist er äußerst unvollständig und dürftig. Denn hier fehlt nichts geringeres, als das, was für uns die Hauptsache wäre: die Rede Jesu, deren Inhalt, Vers 21, nur ganz summarisch angedeutet wird[1]). Der zweite Theil aber, Vers 22B—30, ist ein Gewebe unwahrscheinlicher Dichtung. Unwahrscheinlich ist, daß die Gunst der Leute so rasch und so vollständig in Zorn und Haß umgeschlagen sei und mit einem wilden Aufruhr geendigt habe, bei welchem Jesus von seinen vor einer Viertelstunde noch entzückten Zuhörern beinahe ermordet wurde. Unwahrscheinlich ist ferner die Motivirung sowohl als der Ausgang dieses Aufruhrs. Die Motivirung: denn am Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit, in einer Rede, die den Zweck hatte, den Gefangenen Israels Erlösung, Licht und Trost zu verkündigen, hatte Jesus keinen Anlaß von der Verwerfung Israels und der Berufung der Heiden so zu sprechen, wie er es hier thut. Der Ausgang: denn Nazareth liegt jetzt und wahrscheinlich lag es auch damals, nicht auf, sondern an einem

---

1) Beiläufig sei hingewiesen auf eine kleine Wunderlichkeit der Lutherschen Uebersetzung: Jesus »warf das Buch nicht herum« (Vers 17), sondern behandelte es mit der üblichen, seinem eigenen Gefühl entsprechenden Ehrerbietung. Er rollte den letzten Theil desselben auf, bis er die hier angeführte Stelle fand. Jesaia 61, 1 ff.

Berge, und in der nächsten Nähe des Städtchens sucht das Auge vergeblich einen zu einer solchen Herabstürzung geeigneten Fels. Eine Stunde muß man gehen, bis man zu einem Berge kommt, von dem die dortigen Mönche sagen, daß Jesus sich von seinem Gipfel herabgestürzt und sich so wunderbar gerettet habe. Lucas schildert Jesu Rettung anders, doch nicht weniger wunderbar, indem er ihn — man muß wohl annehmen unsichtbar, mitten durch seine Feinde fortgehen läßt.

Dieser letzte Zug unsrer Erzählung, wenn wir ihn so auffassen, wie Lucas ihn gezeichnet hat, in seiner für uns handgreiflichen Ungeschichtlichkeit, ist sehr geeignet, uns den Sinn der ursprünglich allegorisch gemeinten Erzählung zu enthüllen. Vergeblich, das will der ursprüngliche Erzähler, vielleicht auch unser Evangelist uns sagen, vergeblich wandte sich Jesus zuerst an seine nächsten Angehörigen, an die Seinigen: »die Seinigen nahmen ihn nicht auf.« Sie hatten Wohlgefallen an dem Anfang seiner Rede, an der von ihm verkündigten Befreiung Israels, an den holdseligen Worten, die ihm von den Lippen flossen. Bald aber nahmen sie Anstoß an den Aeußerlichkeiten seiner Erscheinung, an seiner niedern Abkunft, und als er später — in Paulus und durch ihn — sich der Heidenwelt zuwandte, ergrimmten sie in ihrem Zorn und wenn es möglich gewesen wäre, den Urheber des wahren Lebens zu tödten, wahrlich sie hätten es gethan. Er aber wurde für sie unfaßbar und unsichtbar. So wandelt er mitten unter ihnen, durch die Wogen ihres blinden Zornes hindurch, und bringt, immer weiter gehend, sein Evangelium zu denen, die fähig sind, es aufzunehmen.

IV, 31—32. Vergl. Matth. 4, 13.

IV, 33—37.

Von den Nazarenern verstoßen, bringt Jesus sein Evangelium nach Capernaum, nach einer fast heidnischen Stadt, vergl. Matth. 4, 15—16. Der Besessene, dem Jesus in der dortigen Synagoge

begegnet, ist ein Vertreter der Heidenwelt, die Jesus durch sein Wort wunderbar von ihren Dämonen befreit und reinigt. Vergl. I. Cor. 14, 24—25.

Noch sei bemerkt, daß im Vers 37 der Luther'schen Uebersetzung, »sein Geschrei«, nicht das Geschrei Jesu, sondern das Gerücht von ihm, seinen Ruhm, bedeutet.

IV, 38—39. Vergl. Matth. 8, 14—15.

IV, 40—43. Vergl. Matth. 8, 16—18.

Auch Lucas scheint, wie Matthäus, die welterlösende Thätigkeit Jesu in vier Perioden darstellen zu wollen. Zur Darstellung der zwei mittleren Perioden gebraucht er dieselben Bilder als Matthäus; die erste aber und die letzte stellt er in neuer eigenthümlicher Weise dar: die erste, in der Erzählung von Jesu Auftritt in Nazareth; die letzte, nicht als ein Verschwinden jenseits des Meeres, sondern in sehr klaren Umrissen, als eine mit Gebet eingeleitete, trotz dem Zurückhalten der Petriner energisch unternommene Fortsetzung der bereits angefangenen Evangelisirung der Welt.

IV, 44 — V, 11.

Diese Erzählung erinnert wohl an Matth. 4, 18—22, verfolgt aber einen ganz andern Zweck. Nicht die Berufung der zwei Brüder- und Apostelpaare will Lucas hier schildern, sondern die Ausbildung des Petrus und gewissermaßen auch der andern Judenapostel, zu einer erweiterten weltapostolischen Thätigkeit. Diese große Thätigkeit schildert er in einer idealistischen, sehr stark vergrößernden Weise, nicht so, wie sie thatsächlich geworden ist, sondern so, wie sie, nach seinen Wünschen und Begriffen sich hätte ausbilden sollen. In der Nacht, d. h. wohl in der ihrer endgültigen Berufung vorangehenden Zeit, hatten sie vergeblich gearbeitet,

Niemanden für Gottes Reich gewonnen. Auf Jesu Wort aber und mit seiner Kraft ausgerüstet, wagen sie es, wagt es Petrus, sammt seinen nächsten Gefährten, auf die Höhe, in die weite Heidenwelt hinauszufahren. Der Petrus der späteren Ueberlieferung soll ja schon vor Paulus die Heidenwelt evangelisirend betreten haben, (Apostelg. Cap. 10) und der geschichtliche Petrus machte in der That einige schüchterne unglückliche Schritte auf diesem Gebiet (Gal. 2, 11 ff.). Als er nun der Aufforderung Jesu folgt, gelingt ihm in herrlicher Weise das Werk seiner Hände. Sammt seinen dem Namen nach unbekannten Gefährten hat er vollauf zu thun, und selbst Jakobus und Johannes, die zwei andern Judenapostel, mußten ihnen zu Hülfe kommen, um die Menge der selig Gefangenen zu bewältigen. Bei dieser herrlichen, so reichlich gesegneten Thätigkeit kommen sie zum Bewußtsein ihrer Schwäche und der in ihnen und durch sie wirkenden göttlichen Kraft Christi. Wie Jesaia, der große Prophet des alten Bundes, so wurde auch Petrus, der erste unter den Aposteln, in der Stunde zu seinem Amte geweiht, wo das Gefühl seiner Sündhaftigkeit, wie ein Schwert, ihm durch die Seele fuhr. Vergl. Jesaia 6.

Ueber den Vers 10 überlieferten Ausspruch Jesu vergl. die zu Matth. 4, 18—22 gegebenen Bemerkungen.

V, 12—16. Vergl. Matth. 8, 1—4.

Nachdem Jesus seine Apostel zu Lehrern der Welt gemacht hat, zeigt er ihnen, wie sie in seinem Dienste arbeiten sollen. Wie Paulus, besonders der Paulus der Apostelgeschichte, so wendet auch Christus sich zuerst an die Juden, und wird denen, die unter dem Gesetze sind, ein dem Gesetz Unterworfener. (Vergl. I. Cor. 9, 19 ff.).

V, 17—32. Vergl. Matth. 9, 1—13 u. Marc. 2, 1—17.

Jesus zeigt hier, wie die Vergebung der Sünden der Anfang des Heils ist, wie die Rechtfertigung der Heiligung vorangeht.

Die Heiligung aber geht von selbst aus der Rechtfertigung hervor. Vergeblich ärgern sich die pharisäischen Schriftgelehrten an diesem ihre Theorien durchkreuzenden, nach ihrem eigenen Geständniß »paradoxalen« Wunder. Der Lahme geht und offenbart durch sein Gehen, durch seinen Wandel, die Richtigkeit der von Jesu gelehrten und befolgten Heilsordnung.

V, 33—39. Vergl. Matth. 9, 14—17 u. Marc. 2, 18—22.

Dem Lucas eigenthümlich ist das in Vers 39 aufbewahrte Schlußwort: ein werthvolles Fragment. Mit lächelndem Munde bespöttelt hier Jesus und entschuldigt zugleich einige seiner Gegner, die religiöse Lehren so beurtheilen wie Feinschmecker den Wein. Das Alte war für ihre Empfindung milder, deßhalb blieben sie dabei; mochten den neuen herben Trank, den Jesus den Seinigen spendete, nicht leiden; vergaßen, daß alles Neue mit der Zeit von selbst alt wird.

VI, 1—5. Vergl. Matth. 12, 1—8 u. Marc. 2, 23—28.

Lucas hat hier sehr Werthvolles, was uns bei Matthäus und Marcus aufbewahrt ist, weggelassen. Für ihn hatte, wie es scheint, die Sabbathfrage weniger Interesse. Vielleicht war sie für ihn und für seinen Leserkreis schon gelöst, so daß er keine offene Thüre einbrechen wollte. Von den verschiedenen Gründen, die Jesus, in den zwei Parallelstellen, zur Rechtfertigung seiner Freiheit anführt, hat Lucas nur einen und zwar den allerschwächsten beibehalten: das Beispiel Davids. Was beweist aber dieses Beispiel, wenn David kein sündloser Mensch war, wofür ihn gewiß Niemand jemals gehalten hat?

Zu bemerken ist noch die in Vers 1 enthaltene, von Luther unrichtig und wunderlich übersetzte Zeitangabe. Von einem »Aftersabbath« ist weder hier, noch sonst wo die Rede, sondern von einem

»zweitersten Sabbath«, d. h. wie De Wette in seiner Uebersetzung richtig erklärt, von einem ersten Sabbath nach dem zweiten Tag des Passahs. Diese Notiz mußte die christlichen Leser an den Auferstehungstag Jesu, an die Schöpfung eines neuen Lebens erinnern. Denn Jesus ist auferstanden am dritten Tag des Osterfestes und der Tag seiner Auferstehung ist für die Christen der wahre Sabbath. Der zweite Sabbath ist der erste geworden.

VI, 1—11. Vergl. Matth. 12, 9—14 u. Marc. 3, 1—6.

Die Worte: »eine Seele retten oder verderben« oder wie Marcus sagt: »eine Seele retten oder tödten« erscheinen als ein späterer Zusatz, passen jedenfalls nicht in den Rahmen dieser Erzählung. So tragisch könnte Jesus die hier gegebene Sachlage nicht genommen haben. Hat er aber bei irgend einer Gelegenheit ganz einfach gesagt, »daß man auch am Sabbath Gutes thun dürfe«, so konnte sein Wort möglicher Weise eine viel größere Tragweite haben, als es hier zu haben scheint. Darf man unbedingt am Sabbath Gutes thun, so darf man am Sabbath schließlich Alles thun, was man überhaupt, gleichviel an welchem Tage, thun darf.

Indem Lucas in den zwei letzten Erzählungen zeigt, wie Jesus die Seinigen von den Fesseln des Sabbathgesetzes befreit hat, zeigt er zugleich wie Jesus seinen Aposteln das Vorbild einer allmählich, aber immer entschiedener, befreienden Lehrthätigkeit gegeben hat. Dies ist wohl die Bedeutung dieser ganzen, an die Berufung und Ausrüstung der Apostel sich anschließenden Reihe von lehrhaften Erzählungen. (Von 5, 12 an.)

VI, 12—16. Vergl. Matth. 10, 1—4.

Die Erwählung der Apostel wird in der parallelen Stelle des Matthäus als schon geschehen vorausgesetzt, hier wird sie als jetzt geschehend erwähnt. Bevor aber Jesus diese große That vollbrachte,

bereitete er sich selbst in einer heiligen Nachtwache dazu vor, weihete seine Auserwählten und segnete gleichsam im Voraus durch seine Fürbitte ihre künftigen Zuhörer.

VI, 17—19. Vergl. Matth. 4, 23—25.

Lucas nennt hier Tyrus und Sidon, wahrscheinlich um anzudeuten, daß Jesu Thätigkeit sich auch auf heidnische Gebiete erstreckte. Uebrigens liegen Tyrus, Sidon, und auch das bei Marcus 3, 8 erwähnte Idumäa innerhalb der bei Matthäus mit allgemeineren Namen bezeichneten Länder.

Merkwürdig ist, daß Lucas die nun folgende Rede nicht, wie Matthäus, als eine Bergpredigt, sondern als eine Feldpredigt ankündigt. Darüber wolle man das zu Matth. 5, 1—2 gesagte nachlesen.

VI, 20—49.

Ueber das Verhältniß dieser Rede zu der bei Matth. Cap. 5, 6 und 7 gegebenen ist das Hauptsächliche schon zu Matth. 5, 1—2 gesagt worden. Hier mag noch Folgendes bemerkt werden.

In dieser ganzen Rede soll Jesus dargestellt werden, nicht als ein Ausleger des Gesetzes, oder als ein neuer Gesetzgeber, sondern als der Tröster der Betrübten, der Verkündiger der Liebe. Die alttestamentlichen Citate, die specifisch jüdischen Redensarten, die Erklärungen biblischer oder traditioneller Gesetze hat Lucas weggelassen und seinen Lesern einen für Arme trostreichen, für Verfolgte ermuthigenden, alle Streitfragen umgehenden, für Laien möglichst verständlichen, für alle Welt erbaulichen Auszug aus der Bergpredigt gegeben, nebst einigen der Bergpredigt ursprünglich fremden Sprüchen. Diese allgemeinen Bemerkungen werden sich bei einer näheren Betrachtung des Einzelnen für den aufmerksamen Leser von selbst rechtfertigen.

VI, 20—21.

Indem Jesus »seine Augen aufhebt« und seine Zuhörer anschaut, sieht er Arme, Hungernde, Weinende, Nothleidende — im buchstäblichen Sinn. Sie tröstet er hier — nicht die »geistlich Armen und nach Gerechtigkeit Hungernden« des Matthäus, indem er sie hinweist auf die Schätze und Wunder des künftigen, nahen Gottesreichs. Da werden alle Armen wohlhabend und die Trauernden durch die Auferstehung ihrer geliebten Todten getröstet.

VI, 22—23. Vergl. Matth. 5, 11—12.

VI, 24—26.

Diese vier Sprüche finden sich nur bei Lucas und sind vielleicht von ihm frei gebildet. Doch finden sie sich, dem Sinne nach, wenigstens die drei ersten, in andern Reden Jesu sehr klar enthalten. Vergl. namentlich bei Lucas 16, 19ff, das Gleichniß vom reichen Mann und Lazarus.

VI, 27—29.

Die Aufforderung zur Feindesliebe steht hier in keiner Verbindung, und auch in keinem Gegensatz weder zur alttestamentlichen Religionslehre, noch zu einer volksthümlichen Auffassung derselben, sondern ganz einfach als eine freie Aeußerung der alle Menschen umfassenden Liebe Jesu. Anders bei Matth. 5, 38—44.

Was aber Jesus in der Parallelstelle des Matthäus vom Frohndienst sagt, wird von Lucas, vielleicht aus politischer Vorsicht weggelassen.

VI, 30. Vergl. Matth. 5, 42.

Die Zusammenstellung des Bittenden und des Feindes ist hier ebenso ungeschickt als bei Matthäus.

VI, 31. Vergl. Matth. 7, 12.

Auffallend ist, daß hier vom »Gesetz und den Propheten« nichts gesagt wird. Bibelgläubige Christen mochten in dieser, den größten Theil des geschriebenen Gotteswortes ignorirenden Behauptung eine Schwierigkeit oder eine Handhabe finden zu unfruchtbaren Streitereien, die der friedliebende Evangelist ihnen entziehen wollte.

VI, 32—35. Vergl. Matth. 5, 44—47.

Das bei den paulinischen Christen weniger beliebte und vielleicht manche unerquickliche Erörterungen veranlassende Wort »Lohn«, wird hier dreimal vermieden, dreimal durch das Wort »Gnade« ersetzt. »Denn — so heißt es in jeder richtigen Uebersetzung, Vers 32, 33 und 34. — Was habt ihr dabei für eine Gnade?« Das heißt: Dazu gehört keine besondere Gnade, keine besonders verliehene göttliche Hülfe. Oder vielleicht: Da seid ihr nicht besonders gnädig. Vers 35 wird das Wort Lohn allerdings gebraucht, aber sofort vergeistigt, als identisch mit Gottähnlichkeit erklärt.

VI, 36. Vergl. Matth. 5, 48.

»Die göttliche Vollkommenheit«, von welcher Jesus bei Matthäus spricht, konnte zu spitzfindigen metaphysischen Fragen veranlassen. Dem Lucas aber ist es um das Praktische zu thun. Deßhalb läßt er das Wort fallen, hält aber die Sache fest, um die es sich hier handelt.

VI, 37—38. Vergl. Matth. 7, 1, auch Marc. 4, 24.

Diese Ermahnung wurde, wie aus den angeführten Parallelstellen hervorgeht, verschieden gedeutet, wahrscheinlich weil sie zu verschiedenen Bedenken und Schwierigkeiten Anlaß gab. Lucas bezieht, was Jesus von dem Nicht-richten sagt, auf das Verhältniß des Reichen zum Armen. Richtet nicht die Bittenden, die Hülfs-

bedürftigen, sondern gebt und vergebt ihnen reichlich. So wird auch euch reichlich gegeben und vergeben werden. Ein voll gedrücktes, gerütteltes, überfließendes Maaß werden sie — so heißt es eigentlich im Texte, werden sie euch geben in euren Busen, d. h. in die als Tasche dienende Busenfalte eures Rockes.

Die Gebenden aber in diesem Zusammenhang sind ehemalige Bettler, die jetzt im Paradiese selig lebend, ihre darbenden Wohlthäter in ewige Hütten aufnehmen und ihnen reichlich die genossenen Wohlthaten vergelten. Vergl. 16, 19.

VI, 39—46.

Dem Ende seiner Rede nahend, warnt Jesus, bei Lucas, wie bei Matth. 7, 15—20, vor den Irrlehrern, nur zum Theil mit andern, bei Matthäus in einem andern Zusammenhang aufbewahrten Sprüchen. Der harte Spruch des Verses 39 wird Matth. 15, 14 durch den empörenden Angriff, worauf er antwortet, erklärt und gemildert. Hier ist's ein Blitz aus heiterer Höhe.

Das Wort des Verses 40 bezieht sich bei Matth. 10, 24 auf das Verhältniß des Christen zu Christus; hier, auf das Verhältniß der Pharisäerjünger zu ihren Meistern. Uebrigens ist sehr wohl möglich, daß Jesus den hier gegebenen Grundsatz in zwiefacher Weise gebraucht habe, als Schutz- und als Trutzwaffe: den Freunden zum Trost, den Feinden zum Aerger, oder auch, allerdings nicht ohne Ironie, gewissen Feinden zur Entschuldigung.

Der Spruch des Verses 41—42 scheint hier, wegen seines Zusammenhangs mit dem Vorangehenden, besonders den Religionslehrern zu Gute zu kommen; bei Matth. 7, 3—5 bezieht er sich ganz allgemein auf das Verhältniß des Menschen zu seinen Mitmenschen.

Vers 43—44 trifft mit Matth. 7, 16—20, auch mit Matth. 12, 33, der Tendenz nach, genau zusammen. Nur hat der milde Lucas diesem Spruch die Spitze abgebrochen. Vergl. Matth. 7, 19.

Vers 45 ist eine gemilderte Recension von Matth. 12, 34—35.

VI, 46—49.

Abgekürzte und im Ganzen verschlimmbesserte Recension von Matth. 7, 21—27.

VII, 1—10. Vergl. Matth. 8, 5—15.

Der Heilung des heidnischen Sklaven hat Matthäus die Heilung des aussätzigen Israeliten vorangestellt. Lucas aber läßt Jesus hier gleichsam eine neue Periode seiner Thätigkeit mit einem Werk der Heidenmission eröffnen. Doch ist der Heide, zu welchem er zuerst kommt, ein Freund der Juden, ein Verehrer ihres Gottes und er wird Jesu in sehr charakteristischer Weise von Juden empfohlen. Uebrigens hat der Hauptmann vor Jesu, den er wohl als den Messias rühmen gehört hatte, und in dem er etwas Uebermenschliches ahnte, eine solche Verehrung, daß er nicht einmal wagt, persönlich zu ihm zu kommen. Er schickt ihm durch seine Freunde, in der allerdings nicht unerhörten, aber hier nicht angemessenen Form eines mündlichen Briefes, alle Worte zu, die er bei Matthäus, vor Jesu stehend, selbst spricht. Gesprochene Briefe ähnlicher Art gibt Lucas auch in dem Bericht 7, 18—23 nicht weniger als zwei, die aber beide natürlicher klingen als dieser. Denn die abgebrochene, ihr Schlußwort verschweigende Rede ist offenbar natürlicher, wenn sie unmittelbar aus dem Munde des aus Verehrung etwas schüchternen Hauptmanns hervorgeht, wie bei Matthäus, als hier bei Lucas in dem von den Freunden nachgesprochenen Auftrag. Die Antwort Jesu ist dieselbe wie bei Matthäus bis auf die Weissagung, Matth. 7, 11—12, die Lucas für einen späteren Bericht aufspart, vergl. Lucas 13, 28—29.

VII, 11—17.

Die Wittwe, die hier, von Nain kommend, ihren todten oder für todt gehaltenen einzigen Sohn zu Grabe begleitet, erinnert an

die Wittwe, von welcher wir später in einem Gleichniß lesen werden. Luc. 18, 2ff. Ihr Sohn ist das Volk Israel, das viele Heidenchristen zur Zeit unsres Evangelisten für todt hielten. Unser Evangelist aber, wie Paulus in seinem Römerbrief, Cap. 9—11, verkündigt die wunderbare Auferweckung dieses Todten. Wenn einmal die — hier im Knechte des Hauptmanns dargestellte »Fülle der Heiden eingegangen sein wird in Gottes Reich, dann wird auch ganz Israel selig werden.« Röm. 11, 25—26. Ein im Wesentlichen gleichbedeutendes Bild haben wir bereits bei Matth. 9, 18—26 besprochen und werden wir später auch bei Lucas 8, 41—56 wiederfinden.

VII, 18—23. Vergl. Matth. 11, 1—6.

Die in der Parallelstelle des Matthäus berührte geographische Frage wird noch complicirter, wenn wir uns Jesus hier in der Nähe Nains denken — im südlichen Galiläa, am Abhang des Thabor.

VII, 24—35. Vergl. Matth. 11, 7—19.

Die Verse 29—30 können als Bestandtheil der Rede Jesu angesehen werden. Thatsächlich sind sie eine einleitende Erklärung des Folgenden, und füllen die Lücke aus, die durch Weglassung der bei Matth. 11, 12—13 aufgezeichneten Worte hier entstanden ist.

VII, 36—50. Vergl. Matth. 26, 6—13.

Der mittelalterlichen Kirche folgend, betrachtete Luther jedes Zinsengeschäft als einen Wucher, deßhalb nennt er auch den Gläubiger, von dem hier die Rede ist, den sinnbildlichen Vertreter des himmlischen Vaters, ganz arglos einen »Wucherer«. Außer diesem kleinen Anstoß, sollte noch ein andrer hier aus Luthers Uebersetzung entfernt werden. Jesus nämlich setzte sich nicht, sondern legte sich

zu Tisch. Denkt man sich ihn hier nach unsrer Weise sitzend, seine Füße unter dem Tische stehend, so begreift man nicht, wie das Weib von hinten her zu seinen Füßen herantreten, seine Füße mit Thränen benetzen und alles Uebrige thun konnte, was hier Vers 38 gesagt wird.

Aber nicht blos in Luthers Uebersetzung, auch im Texte, hat Lucas' Bericht hier einige störende Fehler. Es ist kaum glaublich, daß Jesus in Gegenwart des Weibes so gesprochen habe, wie Lucas ihn sprechen läßt. Wahrscheinlich nahm er auf das Zart- und Ehrgefühl der »Sünderin«, eine größere Rücksicht und wartete bis sie sich entfernt hatte, um das Gleichniß von den zwei Schuldnern zu erzählen. Auch wird er die Parallele zwischen der etwas kargen Höflichkeit seines Wirthes und der verschwenderischen Liebe des Weibes eher angedeutet als rhetorisch so ausgebeutet haben, wie Lucas ihn thun läßt, Vers 44—46. Vielleicht darf man sogar vermuthen, daß die, in dramatischer Beziehung sehr gelungene Verbindung dieses Gleichnisses mit der Salbungsgeschichte von Lucas allein herrührt. Auch ist ein auffallender Paralogismus in der Anwendung des Gleichnisses zu berichtigen. Die große Liebe des Weibes mußte Jesus, im Zusammenhang seiner Rede, nicht als einen Grund, sondern als eine Wirkung der Sünden-Vergebung hinstellen. Nicht *weil* sie viel geliebt hat, ist ihr viel vergeben worden, sondern weil ihr viel vergeben worden ist, hat sie viel geliebt, — wie der Pharisäer seiner seits, weil ihm wenig vergeben worden war, auch wenig liebte. Die richtige Fassung der Worte Jesu läßt sich hier sehr leicht wieder finden, wenn man annimmt, daß Lucas oder sein Gewährsmann, die hebräische Conjunction, die hier zu übersetzen war, unrichtig übersetzte. Nicht »denn«, sondern »deßhalb hat sie viel geliebt«, sollte es in Vers 47 heißen. Das Gleichniß sowohl, als die Erzählung, in welcher es hier eingerahmt ist, erinnert an das kühne Wort des Paulus, Röm. 5, 20: ein Wort, das man nur in dem Zusammenhang, wo es dort steht, zu lassen braucht, um jede verderbliche Consequenz, die sonst daraus hervorginge, zu vermeiden.

Das Gesetz, dadurch daß es in uns ein klares Bewußtsein unsrer Pflicht und zugleich eine klare Selbsterkenntniß erzeugte, das Gesetz, durch diese seine natürliche Wirkung, nicht der Leichtsinn, soll in uns die Sünde vermehren und so Gott zu einer größeren Liebe, uns aber zu einer größeren Gegenliebe die Bedingung verschaffen. Bei der Sünderin haben die groben Ausbrüche der Sünde dieses Geschäft des Gesetzes vorbereitet und erleichtert.

VIII, 1—3.

Die hier erwähnten Frauen erinnern an die Gefährtinnen der Apostel, von welchen Paulus spricht, I. Cor. 9, 5. Nur hat schwerlich einer der von Paulus erwähnten Männer mehr als ein Weib auf seine Reisen mitgenommen. Daß Jesus mit seinen zwölf Aposteln, den drei genannten und »mehrern andern« Weibern durch Städte und Märkte gezogen sei, ist eine unglaubliche, den späten und den Ereignissen fernstehenden Berichterstatter verrathende Notiz.

Uebrigens war hier, wie überall, nicht das geschichtliche, sondern das erbauliche Interesse für unsren Evangelisten die Hauptsache. Die dienenden Weiber sollten neben die salbende Sünderin gestellt werden, wie Martha oder wie der barmherzige Samariter neben Maria, in der Absicht, den nachdenkenden Leser aufzufordern, seine Liebe zu Jesu und seinen Dank gegen Gott für die empfangene Sündenvergebung, nicht blos durch Andacht und Huldigungen, sondern durch Werke dienender Menschenliebe zu bethätigen. (Vergl. 10, 38—42 und 11, 30ff.)

VIII, 4—8. Vergl. Matth. 13, 1—9.

Lucas läßt die bei Matthäus (und auch bei Marcus 4, 8) angedeuteten Gradunterschiede zwischen den Guten weg, vielleicht um der rednerischen Einfachheit willen.

VIII, 9—10. Vergl. Matth. 13, 10—15.

Die Weissagung des Jesaia, 6, 9ff., bei Matthäus vollständig citirt, wird hier nur angedeutet. Lucas hat gleichsam Eile, an dieser Klippe vorüberzukommen.

VIII, 11—15. Vergl. Matth. 13, 18—23.

In der Erklärung des Gleichnisses verschwindet hier der Säemann.

Bemerkenswerth ist im Vers 15 die Bezeichnung der Fruchtbringenden. Ihre Herzen werden mit einem ächt hellenischen, philosophischen Worte gelobt, als »schön und gut«, was Luther frei, aber doch glücklich mit »fein und gut« verdeutscht hat. Weniger richtig ist seine Uebersetzung ganz am Schlusse, wo im Texte nicht »von Geduld«, sondern von Beharrlichkeit die Rede ist.

VIII, 16—18.

Von diesen drei Sprüchen gehörten ursprünglich, aller Wahrscheinlichkeit nach, nur die zwei ersten zusammen. Beide aber waren gerichtet, nicht an die Hörer, sondern an die Prediger des Wortes, und bestimmt, sie vor einer unnützen Geheimthuerei und vor einer feigen Anbequemung zu warnen. Der dritte Spruch, Vers 18, konnte ursprünglich an Hörer des Wortes gerichtet sein, eindringender aber war er, wenn er zu Predigern gesprochen wurde. War dieses Wort an Hörer gerichtet, an Laien, so war es eine Warnung vor trägem Zuhören; Prediger sollte es vor einem starren Stehenbleiben auf dem einmal gewonnenen Standpunkt, vor einem leblosen Conservatismus bewahren.

Uebrigens finden wir in unsren drei ersten Evangelien einen jeden dieser drei Sprüche noch an andern Stellen, nämlich:

Vers 16 bei Marc. 4, 21 im selben Zusammenhang wie hier, und bei Lucas 11, 33 fast mit denselben Worten und in einem gleichen, nicht besseren Zusammenhang; auch bei Matth. 5, 15, wo er, wenn auch von Licht umflossen, doch nicht gut beleuchtet ist;

Vers 17 bei Marcus 4, 22 im selben Zusammenhang wie hier, auch bei Lucas 12, 2 in einem guten Zusammenhang; ebenso bei Matth. 17, 26;

Vers 18 bei Marcus 4, 24 im selben Zusammenhang wie hier; in einem ganz andern, wahrscheinlich viel besseren Zusammenhang, bei Lucas selbst 19, 26 und bei Matth. 25, 29.

In dem Zusammhange, wo hier diese Sprüche stehen, sind sie schlecht beleuchtet. Fast erscheinen sie als eine, vom Evangelisten selbst oder von einem späteren Leser hieher gesetzte Glosse, bestimmt, die scharfe Aeußerung, die wir in Vers 9—10 gefunden haben, abzustumpfen. Jedenfalls konnte Jesus diese Sprüche hier nicht gebrauchen, wenn er unmittelbar vorher gesagt hatte, daß er in Gleichnissen spreche, um nicht verstanden zu werden.

VIII, 19—21. Vergl. Matth. 12, 46—50.

VIII, 22—25. Vergl. Matth. 8, 23—27.

VIII, 26—39. Vergl. Matth. 8, 28—34.

Zu dem, von Matthäus nicht berichteten, Dialog zwischen dem befreiten Besessenen und Jesu (Vers 38 und 39) vergl. den weisen Rath der Pastoralbriefe I. Timoth. 3, 1—7. Tit. 1, 6—7.

VIII, 40—56. Vergl. Matth. 9, 18—26.

IX, 1—6. Vergl. Matth. 10, 15—42.

Bei Matthäus richtet Jesus an seine Apostel, indem er sie zu Israel sendet, eine seiner Hauptreden, eine Rede, die nicht we-

niger als 37 Verse ausfüllt. Hier aber steht alles, was er ihnen sagt, in drei Versen geschrieben. Es ist ein sehr kurzer Auszug aus der dort gegebenen Rede, ein Auszug, in welchem der bei Matthäus gleich am Anfang und mit besonderem Nachdruck ausgesprochene Befehl, nicht zu den Heiden noch zu den Samaritern zu gehen, nicht blos weggelassen, sondern fast in sein Gegentheil umgewendet worden ist. Wenn Israel sie nicht aufnimmt, dann sollen sie von »jener Stadt«, von Jerusalem, ausgehen, und den Staub von ihren Füßen abschütteln, zum Zeugniß wider ihre Bewohner. Uebrigens ist hier, wie bei Matthäus, die Heilung der Kranken, d. h. wohl der geistig Kranken, ein Hauptzweck der apostolischen Thätigkeit, und in beiden Berichten kleidet Armuth sehr schön die Sendboten des göttlichen Königs.

IX, 7—9. Vergl. Matth. 14, 1—13.

Lucas gibt hier von Herodes ein ganz anderes und viel wahrscheinlicheres Bild als Matthäus (und Marcus 6, 14—29), ein gewissermaßen kritisch oder doch ästhetisch bearbeitetes Bild. Die Greuelgeschichte von Johannes' Enthauptung läßt er weg, begnügt sich, das brutale Geständniß des Vierfürsten zu berichten; die Meinung aber, daß der Täufer in Jesu auferstanden sei, legt er andern Leuten, nicht dem Herodes, in den Mund. Sein Herodes ist bestürzt über die Erscheinung Jesu, und hört es mit bangen Sorgen, daß die Leute Jesus für einen zweiten Johannes, für einen Propheten oder gar für den Elias, für den Vorgänger des Messias, halten. Er will durchaus Jesus sehen, und so wie er ihn sehen wollte, bekam er ihn endlich zu sehen — am Charfreitag. (Cap. 23, 7 ff.)

IX, 10—17. Vergl. Matth. 14, 13—21.

Den chronologischen und causalen Zusammenhang zwischen dem Tode des Täufers und der Thätigkeit Jesu, wie Matthäus

ihn angiebt, hat Lucas aufgelöst. Jesus zieht sich in die Wüste zurück und speist das Volk, nicht als die Jünger des Täufers ihm den Tod ihres Meisters melden, sondern als ihm die zwölf Apostel ihre ersten Erfolge berichten. (Vergl. Matth. 14, 12—14ff. und Luc. 9, 10ff.)

IX, 18—27. Vergl. Matth. 16, 13—28.

Bei Matthäus geschieht das hier Erzählte in der Nähe von Cäsarea Philippi; bei Lucas, am Orte wo, nach dem vorigen Bericht, die 5000 wunderbar gespeist wurden, in Bethsaida. In diesem Bethsaida[1]) lehrt Jesus seine zwölf Apostel das Volk speisen, beten, glauben, bekennen, sogar schweigen, kurz: alle Verrichtungen ihres Amtes.

Uebrigens unterscheidet sich Lucas hier von Matthäus nicht blos durch eine andere Ortsangabe, sondern durch die ganze Tendenz seines Berichts. Der Dialog zwischen Jesus und Petrus klingt hier viel einfacher, prosaischer als bei Matthäus. Von einem Primat des Petrus ist hier gar nicht die Rede; auch nicht von der strengen dem Petrus widerfahrenen Zurückweisung. Wie es scheint, verdiente Petrus, nach Lucas' Meinung, »weder so große Ehre, noch so große Schmach, ni cet excès d'honneur, ni cette ignominie.«

IX, 28—36. Vergl. Matth. 17, 1—13.

Zu bemerken ist die verschiedene Zeitangabe: »Am achten Tag«, sagt Lucas; »nach sechs Tagen«, sagt Matthäus. Die Angabe des Lucas scheint auf den christlichen Sonntag hinzuweisen, den man gelegentlich, als den auf den jüdischen Sabbath, auf den siebenten folgenden Tag, den achten nannte. Nicht am Sabbath, sondern am Tag des Herrn wurde Jesus verklärt. Die Besprechung der

[1]) Das Wort bedeutet Fischhausen (= Fischerhausen = Apostelhausen).

Eliasfrage unterbleibt hier, wahrscheinlich weil sie für den heidenchristlichen Leser ohne Interesse war, oder auch weil sie zu nutzlosen Streitereien veranlassen konnte.

IX, 37—43. Vergl. Matth. 17, 14—21.

Lucas hat dieses Bild nur gezeichnet, nicht gemalt. Auch hat er die beiden von Matthäus hieher gesetzten Aussprüche Jesu, den Spruch vom Beten und Fasten sowohl, als den Spruch vom Senfkorn, hier weggelassen.

IX, 43—45. Vergl. Matth. 17, 22—23.

Die allegorische Erzählung, die Matthäus hier mit Jesu Weissagung verbindet, 17, 22ff., hat Lucas weggelassen. Sie wäre seinen heidnisch gebildeten Lesern nicht leicht verständlich gewesen, und bedeutete im Ganzen und Großen, doch nur, was die Weissagung bedeutet.

Zu bemerken ist noch, daß Lucas von den Jüngern sehr ausdrücklich sagt, daß sie die Weissagung Jesu, die man sich doch gar nicht klarer denken könnte, nicht verstanden, während Matthäus berichtet, daß sie, als sie sie hörten, »sich sehr betrübten«, was doch ein Verständniß voraussetzt. Wie an andern Stellen, so erscheint auch hier Lucas den Zwölfen nicht gerade günstig.

IX, 46—48. Vergl. Matth. 18, 1—5.

Der Rangstreit, der sich unter den Jüngern erhob und die folgenden Aussprüche Jesu angeblich veranlaßte, erscheint hier ganz unmotivirt. Bei Matthäus wird er auf eine ganz natürliche Weise durch das Hervortreten des Petrus in der unmittelbar vorangehenden, von Lucas weggelassenen Erzählung eingeleitet. Hier soll wahrscheinlich ein Gegensatz angedeutet werden zwischen dem Meister, der

an seine Erniedrigung denkt, und den Jüngern, die sich über ihre künftige Erhöhung streiten.

Uebrigens lohnt es sich, die beiden Berichte des Lucas und des Matthäus, hier genauer zu vergleichen.

Die von Matthäus willkürlich hieher gesetzten Aussprüche hat Lucas, theils gänzlich aus seinem Buche, theils aus diesem Bericht weggelassen, im Ganzen mit sehr richtigem kritischen Takt. Er hat die Rede Jesu, wie sie bei Matthäus vorliegt, 18, 3—20, sehr abgekürzt, hat ihr aber gerade dadurch eine festere Einheit und eine praktischere Wendung gegeben. Eigentlich kommen bei einer Vergleichung der zwei Reden, von Matthäus nur drei Sprüche, Vers 3—5, in Betracht, und von diesen drei Sprüchen hat Lucas den ersten gänzlich, wahrscheinlich wegen seiner Tiefe und Dunkelheit, weggelassen; den zweiten aber hat er fast bis zur Unkenntlichkeit umgearbeitet. (Vergl. Matth. Vers 4 und Luc. Vers 48.) Sehr schön aber ist bei Lucas, religiös tiefgehend und von großer praktischer Kraft, der Zusatz, mit welchem er in Vers 48 den parallelen Spruch des Matthäus bereichert hat: »Wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.« Also wer ein Kind aufnimmt in Christi Namen, der nimmt in diesem Kinde Gott selbst auf! Welch' ein Lohn für den Wohlthäter, und welch' ein Antrieb zur Wohlthätigkeit! Das Zurückgehen aber, genauer gesagt: das Emporsteigen von Christus zu Gott, ist ächt paulinisch, auch johanneisch. Vergl. I. Cor. 3, 21—23. Joh. 12, 44 ff. Wir finden es auch in den bei Matthäus aufbewahrten Reden Jesu. (Siehe namentlich 10, 40.) Diesem Zug entspricht es, daß Jesus bei Lucas das erwähnte Kind, nicht wie bei Matthäus mitten unter die Jünger, sondern »neben sich« stellt, als seinen jüngeren Bruder.

IX, 49—50.

Noch zur Zeit Augustins, im fünften Jahrhundert, gebrauchten Zauberer, um Christen zu verführen, den Namen Christi in

ihren Zaubersprüchen. Ob aber zur Lebzeit Jesu Aehnliches schon geschehen sei, ist zum Mindesten sehr zweifelhaft und sicherer ist es wohl, diese Erzählung aufzufassen als eine aus dem Streit der Pauliner und der Judenchristen, genauer gesagt: aus den unionistischen, auf eine Vereinigung dieser Parteien gerichteten Bestrebungen der nachapostolischen Zeit hervorgegangene Dichtung, als ein Seitenstück zu Röm. 14, 1ff. — oder auch zu Gal. 2, 7ff.

Der Teufelsbeschwörer ist ein andersdenkender, ein schwacher, aber doch in seiner Weise ein gut gesinnter Christ, »ein Kind im Glauben,« den Jesus, wie das in der obigen Erzählung erwähnte Kind, dem Wohlwollen, der Liebe seiner Jünger empfiehlt.

IX, 51—56.

Die strengen Worte, die Jesus hier an die zwei Söhne des Zebedäus richtet: »Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid[1])?« — fehlen in unsren besten Handschriften und sind deßhalb auch von Tischendorf weggelassen worden. Sehr nahe liegt die Vermuthung, daß sie wegen ihrer, die Apostel, und indirect auch den Elias treffenden Schärfe von einem judenchristlichen Leser gestrichen wurden. Doch ist eben so leicht denkbar, daß ein kühner Pauliner sie dem Text hinzugefügt habe. Aber gleichviel wie es sich mit der Aechtheit dieser Jesu jedenfalls würdigen Worte verhält, — daß einst die Christenheit in ihren Religionskriegen und in den Greuelthaten der heiligen Inquisition den Feuereifer der Donnersöhne und des Elias weit übertreffen werde, davon hatte weder Jesus noch ein Zeitgenosse unsres Evangelisten die geringste Ahnung.

Auffallend ist hier, und im Text viel mehr als in Luthers Uebersetzung, das vom sonstigen Stil unsres Evangelisten abstechende Colorit dieser Erzählung. Man bemerke die Formen: »da die Tage

[1]) So übersetzt Luther diese in spätern Handschriften gegebenen Worte. Richtiger vielleicht würde man sie, nach einer andern Interpunction, anders übersetzen; nämlich so: »Ihr wisset nicht welches Geistes Kinder ihr seid.«

seiner Aufnahme (in den Himmel) sich erfüllten, richtete er, buchstäblich: befestigte er sein Angesicht, zu wandeln nach Jerusalem .... sie nahmen ihn nicht auf, weil sein Angesicht gen Jerusalem gewandt war buchstäblich: gen Jerusalem wandelte.« Auch ist bemerkenswerth, daß hier die von Jesu abgesandten »Boten« mit einem allerdings sehr gut griechischen, aber im Neuen Testament in dieser einfachen Bedeutung sonst nicht vorkommenden Worte, als »Angeloi, Engel« bezeichnet werden. Vielleicht deuten diese Formen auf einen gnostischen, etwas phantastischen Schriftsteller hin, dem unser Evangelist dieses Bruchstück entnommen hätte. Jedenfalls hat nicht blos der Feuereifer, sondern auch der übermäßige, wunderbar starke, wenn auch etwas unlautere Glaube der zwei Zebedäiden etwas sehr überraschendes, fast unglaubliches.

IX, 57—60. Vergl. Matth. 8, 19—22.

IX, 61—62.

Zwei Bestandtheile sind in diesem Bericht, wie in vielen andern Berichten unsrer Evangelien, zu unterscheiden: der Ausspruch Jesu und der Rahmen, in welchem er hier gegeben wird. Der Rahmen paßt aber nicht wohl zu dem Ausspruch. Denn der Ackersmann, um den es sich hier handelt, hatte die Hand noch nicht an den Pflug gelegt. Auch sieht man nicht, warum Jesus diesen Mann — eifriger getrieben haben sollte, als ehemals den Levi, an dessen Abschiedsmahl er selbst theilnahm. (5, 27ff.) Unmöglich wäre es nicht, daß unsrem Evangelisten bei der Redaction dieses Berichts, vielleicht auch Jesu, als er bei irgend einer uns unbekannten Veranlassung das hier aufbewahrte Wort sprach, die Berufung des Elisa, wie sie I. Kön. 19, 19ff. erzählt wird, vorgeschwebt habe. Von seinen Mitarbeitern fordert Jesus nicht eine geringere, sondern eher eine noch größere Entschiedenheit als Elias, nur gegen ihre

vermeintlichen, oder auch wirklichen Gegner sollen sie den Feuereifer des Propheten nicht nachahmen.

Jedenfalls aber ist die Arbeit für's Himmelreich dem Pflügen, nicht blos dem Säen, sehr wohl vergleichbar. Denn es ist eine harte Arbeit, deren Lohn, durch Regen und Sonnenschein vermittelt, von Gott abhängt, und meistens nur dem Beharrlichen und Hoffenden zu Theil wird. I. Cor. 3, 6. 9, 10.

X, 2—16.

Sehr merkwürdig ist und der Glaubwürdigkeit dieses Berichts gewiß nicht günstig, daß an keiner andern Stelle des Neuen Testaments von diesen Siebzig irgend welche Erwähnung geschieht. Auch sieht man nicht ein, wie Jesus, als armer wandernder Rabbi außer seinen zwölf Aposteln auch noch diese siebzig Sendboten hätte versorgen können. Sehr wahrscheinlich gehören sie nicht der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern der allegorischen Dichtung an. Sie sind Gegenbilder der siebzig Aeltesten, mit denen Mose sich umgab, oder auch der siebzig griechischen Dollmetscher des Alten Testaments. Obwohl sie hier nur nach den Orten geschickt werden, die Jesus selbst besuchen sollte, so sind sie doch, neben den zwölf für die zwölf Stämme Israels gewählten Aposteln, die Evangelisten der Heidenwelt, in welcher die jüdische Gelehrsamkeit 70 Völker gezählt hatte. Denn zu diesen Völkern allen sollte Christus kommen.

Die Rede aber, die Jesus an diese Siebzig gerichtet haben soll, hat Lucas so gut als vollständig der bei Matthäus an die zwölf Apostel gerichteten Rede entnommen. Ihnen, den Judenaposteln, gönnt er diese Perlen nicht. Er schmückt damit die Häupter seiner Lieben.

Zu Vers 2 vergl. Matth. 9, 37—38.
» » 3 » » 10, 16.
» » 4—12 » » 10, 9—15.

Die zweimal, Vers 7 und 8, gegebene, bei Matth. fehlende Wei-

sung, zu essen, was man ihnen anbietet, erscheint hier als eine Weissagung der Scrupel, womit die Judenapostel später sich und ihre Anhänger quälten. Vergl. I. Cor. 10, 25 ff. Auch Apostelg. 10, 14 ff. Nur vergißt hier der idealistische Berichterstatter, daß für die zu Israeliten Gesandten solche Scrupel nicht zu befürchten waren. Nach seiner Anschauung waren eben die siebzig Jünger nicht Juden-, sondern Heidenapostel.

Zu Vers 13—15 vergl. Matth. 11, 21—23.
» » 16 » » 10, 40.

Wie in den Seligpreisungen der Bergpredigt, so stellt auch hier Lucas neben das trostreiche Licht den finstern Schatten. Unmöglich wäre es nicht, daß dort der wiederholte Weheruf, und hier die Verwerfung, von Jesu selbst ausgesprochen wäre. Jedenfalls aber soll dieser Zusatz, nach der Absicht des Evangelisten, die von den Judenchristen verkannte Autorität der Heidenapostel erhöhen.

X, 17—20.

Wie die Aussendung, ja die Existenz der siebzig Sendboten, so ist auch der Rahmen des hier berichteten Ausspruchs Jesu ungeschichtlich. Die hier ausgesprochenen Gedanken aber gehören zum eigensten Gedankenkreis Jesu. Gar oft verkündigt er den nahen, und am Ende plötzlichen Sturz der feindlichen Mächte; gar oft ermuthigt er die Seinigen furchtlos gegen sie zu kämpfen, und mehr als einmal sagt er zu ihnen, daß es unvergleichlich besser sei, Gott anzugehören, als noch so große Wunder zu verrichten. Die Bilder aber, in welchen diese Gedanken hier veranschaulicht werden, sind dem Alten Testament entlehnt. Der plötzliche Sturz des Feindes wird von Jesaia 14, 12, Obadja 4, Hesek. 32, 7 in ähnlicher Weise dargestellt. Der Sieg des Menschen über die Schlange und ihre Sippschaft wird im Alten Testament theils geweissagt, I. Mos. 3, 15. Ps. 91, 13. Jes. 11, 8, theils auch in der heiligen Sage als vorübergehend genossen geschildert. I. Mos. 6, 20. 7, 2. V. Mos.

8, 15. Letztere Stellen haben einige Rabbinen sehr phantastisch entwickelt. Gott sandte, so sagen einige Schrifterklärer, einen Engel zu den Schlangen in der Wüste, und sie legten sich hin, wie eine Brücke vor den Füßen der Israeliten. Und Noah in seiner Arche konnte unversehrt auf dem Rücken der Schlangen einhergehen. (Siehe die betreffenden Stellen bei Wettstein.) Das himmlische Buch aber, worin die Lieblinge Gottes eingeschrieben sind, wird mehrmals auch im Alten Testament erwähnt, II. Mos. 32, 32. Ps. 69, 29. Dan. 7, 10. 12.

X, 21—24. Vergl. Matth. 11, 25—30 und 13, 16—17.

Diese herrliche Rede steht hier in einer etwas ungünstigeren Beleuchtung als bei Matthäus. Der ergreifende Schluß, wie er dort, 11, 28—30, zu lesen ist, mußte hier, da Jesus nicht zum Volke, sondern zu den Seinigen spricht, gegen einen andern, für die Jünger passenden, bei Matth. 13, 16—17 in einem andern Zusammenhang aufbewahrten, umgetauscht werden. Hier ist dieses Schlußwort nicht sehr klar. Will Jesus sagen, daß die alttestamentlichen Propheten sich vergeblich gewünscht haben, den Messias mit eignen Augen zu schauen? Oder meint er, daß sie vergeblich sich bemüht haben, die den Jüngern durch ihn geoffenbarten Wahrheiten zu entdecken?

X, 25—37. Vergl. Matth. 22, 34—40.

Wenn auch die Propheten und Könige des alten Bundes nicht gesehen und gehört haben, was die Jünger sehen und hören durften, so war doch der Hauptinhalt der christlichen Sittenlehre schon vor Christus bekannt. Das will hier der Evangelist wohl andeuten, indem er die von Matthäus als ein Wort Jesu gegebene Lehre dem Schriftgelehrten in den Mund legt. Vergl. hier 26—28 und Matth. 22, 36—40. Nicht mit Unrecht. Denn in den an

der Thüre seiner Wohnung angebrachten Denkzetteln, in seiner Mesusah, stand das erste Gebot nach dem V. Mos. 6, 4ff. gegebenen Wortlaut geschrieben. Da brauchte er es nur zu lesen und die Pflichten gegen den Nächsten hatte man schon oft in die III. Mos. 19, 18 geschriebenen Worte zusammengefaßt, so daß er in seiner Antwort nur sagt, was manche Rabbinen vor und neben ihm lehrten. Nur ließen es viele dieser Erleuchteten, vor Christus wie nach ihm, an der Verwirklichung der erkannten Wahrheit fehlen. Manche suchten, vor Christus wie nach ihm, das erkannte Gottesgesetz durch künstliche Erklärungen mit ihrer mangelhaften Praxis in Einklang zu bringen. Dieser Schriftgelehrte, weil er »sich rechtfertigen«, weil er, so wie er war, gerecht sein wollte, suchte seine Zuflucht in einer dem Buchstaben des Gesetzes wahrscheinlich entsprechenden, jedenfalls bequemen Erklärung des Begriffes »dein Nächster«. »Wer ist,« so fragt er, »mein Nächster, den ich zu lieben verpflichtet bin?« Jesus läßt sich auf keine gelehrte Begriffsbestimmung, auf keine Erörterung des geschriebenen Gesetzes ein. Gleichviel was im Gesetze das Wort »Nächster« bedeuten mag, der gute Samariter hat das Rechte getroffen. Statt zu fragen, ob der Verwundete sein Nächster war, ist er der Nächste des Verwundeten geworden.

Ein eigentliches Gleichniß ist die Erzählung vom barmherzigen Samariter nicht. Eher ist's eine wahre Geschichte, die Jesus frei erzählte und ausschmückte. Die Rolle, die er dabei den Priester und den Leviten, den Ober- und den Unterpriester, spielen läßt ist frei und, wenn man so sagen darf, nicht ohne eine gewisse Malice gedichtet. Unantastbare Respectspersonen waren diese hochehrwürdigen Herrn für Jesus nur in sehr beschränktem Maaße. Uebrigens liegt die Kraft dieser schönen und so überaus wirksamen Erzählung, die gewiß schon Manchen zur Nachahmung des gegebenen Vorbildes angetrieben hat, nicht in ihrer Geschichtlichkeit, sondern eher in der gemüthvollen ungeschichtlichen Art, wie sie erzählt wurde, — woran man sehen könnte, wie müßig es ist, über die Geschichtlich-

keit biblischer Geschichten zu streiten, die ihre volle Wirkung ausüben, gleichviel ob man sie als geschichtliche Berichte oder als Dichtungen ansieht.

Ein Ansatz und Antrieb zu diesem Gleichniß findet sich in den Sprüchen Salomo's, 24, 11—12.

X, 38—42.

Formell und sachlich steht diese Erzählung nach der Absicht des Evangelisten mit dem vorangehenden Gleichniß in einem sehr engen Zusammenhang. »Gehe hin und thue desgleichen!« Als er dies gesprochen hatte, ging Jesus selbst mit seinen Jüngern den rauhen Pfad der Pflicht weiter nach Jerusalem. — Vergl. 9, 51. 53. Und er kam in einen Flecken, nicht in ein Schloß, — wie die Vulgata, vielleicht auf Grund einer unrichtigen Lesart hier übersetzt, — und in das Haus der Martha. Das Wort, das er zu ihr sprach, soll den für paulinische Christen etwas harten, anstößigen Sinn des so eben erzählten Gleichnisses mildern. Allerdings muß der Mensch, um selig zu werden, die zwei großen Gebote halten. Auf die That, auf die Nachahmung des Samariters, kommt es an. Doch, fügt Lucas beruhigend, unionistisch, hinzu, — doch »Eins thut noth,« und dies Eine, es ist nicht die dem Herrn geltende Werkthätigkeit der Martha, es ist der Glaube der Maria, die zu den Füßen Jesu saß, und sein Wort aufnahm. Sie hat »das gute Theil erwählt.«

Diesen Sinn hat unser Evangelist dem Ausspruche Jesu hier geben wollen; einen andern aber gewinnt er, wenn wir die hier immer noch erkennbare, wenn auch etwas verhüllte Situation genau und vollständig in's Auge fassen, in welcher dieser Ausspruch gethan wurde.

Das Dorf, von welchem hier die Rede ist, — das Lucas in seinem Reisebericht nicht nennen konnte, weil es nicht am Wege, sondern fast am Ziele Jesu lag, und also die Angabe seines Namens,

wenn sie hier stattfand, den ganzen Bericht in Verwirrung gebracht hätte — das Dorf war Bethanien: (vergl. Matth. 26, 6 und Joh. 11 und 12, 1—8) ein Ort, der immer noch für die ganze Christenheit den Wohlgeruch der letzten Salbung verbreitet, eine heilige Quelle frommer, poetischer Gedanken und Gefühle. Das wirkliche Bethanien aber mag damals nicht viel schöner und poetischer gewesen sein als das jetzige, ein armes Dorf, dreiviertel Stunden süd-östlich von Jerusalem in einem nicht anmuthigen Thal gelegen. Der Name des Dorfes war nicht so schön, als er für uns klingt. Bethanien bedeutet auf Deutsch Armenhaus. Da wohnten in einem gewiß sehr einfachen Häuschen, ohne Dienerschaft, zwei Schwestern, nicht anmuthige Jungfrauen, sondern wahrscheinlich Wittwen, Martha und Maria. Denn Martha wird hier »ein Weib« genannt, und Maria in ihrem Benehmen ist freier und zutraulicher, als sie es in ihrer Jugend gewesen wäre. Im selben Hause wohnte Simon »der Aussätzige«, so genannt wahrscheinlich weil er früher am Aussatz gelitten hatte. Dieser Simon war wohl der Bruder der zwei Frauen, mit dem Lazarus des Johannes-Evangeliums und auch mit dem Lazarus des bekannten Gleichnisses identisch. (Matth. 26, 6. Marc. 14, 3. Joh. 12, 1ff.) In dieses prosaische kleine Dorfhäuschen, in diese anscheinend so prosaische Familie brachte Jesus eine unerschöpfliche Fülle dichterischer Schönheit und unschätzbaren Segens. Denn in diesem Hause war Jesus, aller Wahrscheinlichkeit nach, ein beliebter Gast, so oft er in Jerusalem eine Festwoche zubrachte, wie der Prophet Elias bei der Sunamitin. (II. Kön. 4.) In unsrem Berichte sehen wir, wie seine Gastfreunde ihn empfingen. Mit einem reichlichen Mahle wollen sie ihn erfreuen, beehren. Die Sorge für die Zubereitung des Mahles trug Martha allein. Sie machte sich viel, buchstäblich: »mit Vielerlei« zu schaffen. Während sie das that, saß Maria zu den Füßen Jesu, wie nach jüdischer Sitte die Jünger zu den Füßen ihrer Lehrer saßen. (Apostelg. 22, 3.) Martha aber, vielleicht ein- und ausgehend, warf ihr wohl mehr als einen ablenkenden und zürnenden Blick zu.

Schließlich, da solche Blicke nicht bemerkt, oder nicht befolgt wurden, wandte sie sich mit gedämpfter, aber doch noch fühlbarer Gereiztheit, an Jesus selbst, beinahe als an einen Mitschuldigen — ihrer sonst ganz brauchbaren, jetzt aber allzu unpraktisch gewordenen Schwester. »Herr, fragst Du nicht darnach, daß mich meine Schwester allein dienen läßt?« Jesus aber nahm seine Verehrerin in Schutz. »Martha, Martha, Du machst Dir um vieles Sorge und Unruhe, doch bedarf es nur einiger Speisen, oder auch nur einer[1]). Maria aber hat das gute Theil — d. h. wohl: »das beste Stück des Mahles, das ich euch bringe« — erwählt, und das soll ihr nicht genommen werden.«

Indem Jesus so sprach, empfahl er nicht blos, wie manche große Philosophen vor und nach ihm es gethan haben, Einfachheit und Genügsamkeit im Genuß der Tafelfreuden, auch wollte er nicht blos mit sanfter Hand Martha zu größerer Freundlichkeit und Sanftmuth nöthigen, sondern in seiner ebenso tiefsinnigen als schlichten Weise deutet er hin auf das — hier zufällig bei der Zubereitung einer Mahlzeit hervorbrechende, sonst aber alle Gebiete des menschlichen Lebens, ja des Weltalls beherrschende Gesetz, wonach in Allem und in Jedem, immer nur Eins, das Nothwendige, das Wesentliche ist; das, was man sich gar nicht wegdenken kann, ohne das Ding selbst, in welchem es ist, zu vernichten. Beim Essen sind Speisen dies Eine: einige, wenige Speisen, zur Noth eine einzige; bei der Gastfreundschaft ist es die Aufnahme des Gastes, woran Martha für jetzt nicht dachte; im Christenthum ist es die Aufnahme Christi, die Aneignung seines Wortes.

XI, 1—4. Vergl. Matth. 6, 9—13.

Die Art, wie hier das Mustergebet den Jüngern auf ihr Verlangen mitgetheilt wird, ist gewiß natürlicher, Jesu würdiger, als

[1]) So lauten die Worte Jesu nach einigen der ältesten und besten Handschriften.

die Art, wie Matthäus es in die Bergpredigt eingeflochten hat. Wahrscheinlich auch hat Lucas, indem er dieses Gebet der unmittelbar vorangehenden Erzählung anschloß, zeigen wollen, daß es nur weniger Dinge, oder gar nur eines einzigen bedürfe. Jedenfalls ist die hier gegebene Formel noch kürzer als die bei Matthäus empfohlene, selbst in dem Luthers Uebersetzung zu Grund liegenden Texte. In den kritischen, nach den besten Handschriften hergestellten Ausgaben ist sie aber noch kürzer. Sie lautet bei Tischendorf wie folgt:

»Vater, geheiligt werde Dein Name!
Es komme Dein Reich;
Unser tägliches (oder: gerechtsames) Brot gib uns tagweise;
Und erlass' uns unsre Sünden, denn auch wir erlassen Jedem, der uns schuldig ist;
Und bringe uns nicht in Versuchung.«

Welche von beiden Recensionen die genauere, oder daß eine von beiden wörtlich und vollständig genau sei, wird man schwerlich behaupten können. Im Ganzen dürfte die Recension des Matthäus treuer sein. Sie klingt jüdischer, und die Recension des Lucas, fast überall, wo sie von der des Matthäus abweicht, läßt sich sehr wohl als eine im Interesse der Heidenchristen, nach ihrem Bedürfniß und nach ihrem Geschmack gemachte Abkürzung auffassen.

In der Anrufung mochten die Worte: »im Himmel« für manchen, der Gott am liebsten in der nächsten Nähe sich dachte, störend sein. Vergl. Apostelg. 17, 27—28.

In der ersten Bitte konnte der zweite Satz: »Dein Wille geschehe auf Erden, wie im Himmel«, als überflüssig, oder als mit der von Paulus so stark hervorgehobenen Unwiderstehlichkeit des göttlichen Willens unverträglich, weggelassen werden.

In der dritten Bitte ist das Wort »Sünden« eine freie, wenn auch treue Uebersetzung von »Schulden«.

»Der Böse« aber, oder »das Böse« mochte manchem Pauliner, der sich und alle seine wahren Mitchristen für erlöst und frei hielt, hier anstößig sein.

Der Schluß; — »Denn dein ist das Reich« u. s. w., der übrigens auch in guten Handschriften des Matthäus fehlt, klang für heidenchristliche Ohren allzu jüdisch, und fiel wohl deßhalb weg.

XI, 5—8.

Jesu Mustergebet, so wie es von Lucas gegeben wird, mochte Vielen allzu kurz erscheinen. Manche beteten selbst und hörten gerne längere Gebete. Diese guten Leute befriedigt Lucas, indem er ihnen zeigt, wie Jesus, wenn er auch das kurze Gebet empfahl, doch das lange, zudringliche, »unverschämte« Gebet zu schätzen wußte. Es hat eben Beides seine Zeit und Beides entspricht bestimmten Bedürfnissen und Gemüthszuständen. »Jeder sehe, wie er's treibe!«

XI, 9—13. Vergl. Matth. 7, 7—11.

Am Schluß eines Gleichnisses passen diese bilderreichen Sprüche besser als an dem Orte, wo Matthäus sie hingestellt hat. Doch passen sie auch hier nicht vollkommen. Denn wenn auch Vers 9 und 10 sich sehr gut dem vorangehenden anschließen, so würden doch die Verse 11—13 besser ein das Verhältniß von Kind zu Vater darstellendes Gleichniß abschließen. »Den heiligen Geist« aber, — genauer übersetzt: »heiligen Geist«, hat Lucas, statt des nach seinem Sinn wohl zu unbestimmten Ausdrucks des Matthäus, »Gutes«, hieher gesetzt. Wenn nun, nicht Jesus, sondern blos Lucas, den heiligen Geist hier genannt hat, so gibt es in den von den drei ersten Evangelisten aufbewahrten Reden Jesu, nur drei, oder auch nur zwei Aussprüche, in welchen des heiligen Geistes ausdrücklich Erwähnung geschieht, nämlich Matth. 10, 20. 12, 28—32. nebst Lucas 12, 12 und Matth. 28, 19. Ob die vier angeführten Stellen als drei oder zwei Aussprüche zu rechnen sind, ist ungewiß. Denn in Matth. 12, 28 wird die Aechtheit des Ausdrucks »heiligen Geist« durch die Vergleichung mit der parallelen, aber diesen Ausdruck

nicht gebenden Stelle des Lucas 11, 20 sehr zweifelhaft, und Matthäus 28, 19, als nach der Auferstehung Jesu gesprochen, kommt für uns überhaupt nicht in Betracht. Uebrigens ist an diesen Stellen allen, mit Ausnahme höchstens von Matthäus 28, 19, sicherlich nicht von der dritten Person der Dreieinigkeit die Rede, sondern von einer in Jesu und in jedem frommen Menschen sich offenbarenden göttlichen Kraft. Hier war vielleicht ursprünglich die Rede von der das Volk Israel erlösenden und neubildenden Gotteskraft. Vergl. Hesek. 36, 25ff. Sachar. 4, 6ff.

XI, 14—15. Vergl. Matth. 9, 32—34.

Um zu beten, gleichviel, ob kurz oder lang, ob »in Zungen, oder mit fünf Worten,« muß der Mensch durch Jesus von seiner sündhaften Stummheit geheilt werden. Deßhalb hat Lucas diese Erzählung an diesen Ort gestellt. Vergl. I. Cor. 12, 1—3ff. und 14, 19—23.

XI, 16—23. Vergl. Matth. 12, 25—30.

Vers 16 ist hier eine ungeschickte Einleitung, welcher sich der folgende Vers 17 jedenfalls nicht so gut anschließt, wie in Matth. 12 der 25. Vers dem 24., und doch ist offenbar dieser ganze Abschnitt des Lucas, abgesehen von wenigen und ganz unerheblichen Differenzen, beinahe eine wortgetreue Abschrift der parallelen Stelle des Matthäus. Nur möchte man fast vermuthen, daß Lucas ursprünglich den ganzen für manche Leser unerquicklichen Beelzebul-Streit weggelassen hat. Auf Vers 16 folgten wohl ursprünglich Vers 29ff. Vergl. Matth. 12, 24 und 38ff. Nachträglich wurde vom Evangelisten selbst oder von einem Abschreiber die zuerst weggelassene Stelle Matth. 12, 25ff. zwischen Vers 16 und 29 eingeschaltet, und der Vers 16, den man hier streichen und mit Vers 29 hätte verschmelzen müssen, blieb zufällig stehen, wie ein verlorner Nachzügler. Doch auch jetzt wurde der letzte, für die Pauliner besonders heikle Theil der Beelzebul-Rede hier weggelassen. Nur einige

Trümmer davon finden sich bei Lucas, abgeschliffen und in harmloser Umgebung zerstreut. Vergl. Matth. 12, 31—32 mit Lucas 12, 10, Matth. 12, 33—34 mit Lucas 6, 43—45. Zu dem Spruche aber, den wir hier Vers 21—22 und bei Matth. 12, 29 lesen, hat der zweite Jesaia die Gedanken und fast auch die Worte geliefert, Jesaia 49, 24ff.

XI, 24—26. Vergl. Matth. 12, 43—45.

XI, 27—28.

Wie gar oft, so lenkt auch hier Jesus die Seinigen von einer überschwänglichen, aber unfruchtbaren Bewunderung und Verehrung hinweg zur Ausübung seines bewunderten, verehrten Wortes. Uebrigens sieht man nicht recht, wie das Weib gerade bei der hier berichteten Rede sich zu einer so leidenschaftlichen Bewunderung hinreißen ließ. Gott sei Dank hat Jesus unvergleichlich Wichtigeres und Schöneres gesagt! Doch ist die Bewunderung der meisten Leute unberechenbar, und gewiß sind von den Worten Jesu nicht immer die werthvollsten am höchsten geschätzt worden. Auch ist nicht undenkbar, wenn man die Tendenz des unmittelbar vorangehenden Abschnittes beachtet, daß der Evangelist hier, wenn er die Mutter Jesu vom bewundernden Weibe selig preisen, von Jesu aber den allein ächten Jüngern gewissermaßen unterordnen läßt, nicht sowohl an Maria, als an das Volk Israel gedacht habe. Wehe den rückfälligen Heidenchristen! Wohl dem Volke Israel, der Mutter Jesu! Noch mehr, wohl den wahren Jüngern Jesu, gleichviel ob es Juden sind oder Heiden! Diese Gedanken-Verbindung darf man vielleicht hier zwischen den Zeilen des unionistischen Evangelisten lesen.

XI, 29—36. Vergl. Matth. 12, 38—42. 5, 15. 6, 22—23.

Die Zusammenstellung der drei bei Matthäus getrennten Aussprüche ist, von einem gewissen Gesichtspunkt aus betrachtet, wohl

eine gelungene zu nennen. Der äußeren handgreiflichen Evidenz, welche die Pharisäer verlangen, stellt hier Jesus — oder Lucas mit ächten Worten Jesu, die innere geistige Evidenz gegenüber, wie sie durch Offenbarung der Wahrheit, des Lichts, denen zu Theil wird, die ein reines Auge haben.

XI, 37—52.

Wie unwahrscheinlich und unnatürlich ist doch hier die Darstellung des Evangelisten! Während Jesus redete, »als er in der Rede war,« wie Luther ganz richtig übersetzt, soll ein Pharisäer ihn zu Tische geladen haben, Jesus soll ihm anscheinend sofort gefolgt sein, sich wider die Sitte mit ungewaschenen Händen an den Tisch gelegt, und dann eine äußerst unfreundliche lieblose, jeder Gastlichkeit hohnsprechende Tischrede gehalten haben, wider seinen Wirth und seine Tischgenossen!

Die Rede selbst findet sich großen Theils bei Matthäus Cap. 23, in der dort gegebenen Sammlung anti-pharisäischer Sprüche.

Mit Vers	39	vergl.	Matth.	23, 25.
» »	42	»	»	» 23.
» »	43	»	»	» 6—7.
» »	44	»	»	» 27—28.
» »	46	»	»	» 4.
» »	47—48	»	»	» 29—31.
» »	49—51	»	»	» 34—36.
» »	52	»	»	» 13.

Dem Lucas eigenthümlich ist, abgesehen von einigen blos redactionellen, unerheblichen Verschiedenheiten, die hier eingemischte Empfehlung des Almosens, Vers 40 und 41. In einem etwas besseren, weniger geschmacklosen Zusammenhang, als bei Matthäus steht Vers 47—48. »Die göttliche Weisheit« aber, die hier Vers 49 zu Worte kommt, ist vielleicht eine für uns verlorne apocryphische Schrift.

XI, 53—54.

Daß nach einem solchen oder nur ähnlichen Auftritt die Pharisäer nicht ganz freundlich gestimmt waren, sollte man ihnen billiger Weise nicht verargen.

XII, 1—12.

Der anti-pharisäischen Rede gegenüber steht hier eine zunächst an die Jünger gerichtete mehr vertrauliche Rede. Leider wird diese Rede nicht geschickter eingeleitet als die anti-pharisäische. Wo waren denn in einem jüdischen Dorf oder Marktflecken die Tausende, buchstäblich: »die Myriaden«, die sich hier so rasch um Jesus versammeln? Fast sollte man meinen, sie wären, durch das Gerücht von seiner gewaltigen Tischrede aufgeregt, vor das Haus seines Wirthes zusammengekommen. Doch gesetzt diese Tausende hätten sich irgendwie um Jesus versammelt, so hätte doch Jesus schwerlich das in ihrer Gegenwart gesagt, was er zu seinen vertrauten Jüngern zu sagen hatte. Lucas aber läßt ihn hier vor Fremden sprechen als vor Freunden — und im vorigen Abschnitt, vor Gastfreunden als vor Feinden.

Dem Inhalte nach ist diese Rede der bei Matthäus Cap. 10, an die Apostel gerichteten Ordinationsrede entnommen.

Mit Vers 2—3 vergl. Matth. 10, 26—27.
» » 4—9 » » 10, 28—33.
» » 11—12 » » 10, 19—20.

Vers 10 hat sich ganz ungehöriger Weise hieher verirrt, vielleicht zuerst als Randbemerkung eines abtrünnigen und wieder zur Gemeinde zurückgekommenen Christen, der sich und seines Gleichen, damit trösten wollte, daß er nur den Menschensohn, nicht den heiligen Geist gelästert habe. Jedenfalls steht dieser Ausspruch bei Matth. 12, 32 in einem besseren Zusammenhang als hier. Vergleiche auch Vers 4 und 5 mit II. Maccab. 7, 9. 29.

XII, 13—14. Vergl. II. Mose 2, 13—14.

Jesus hat sich das Wort des gegen Mose auftretenden israelitischen Raufboldes gemerkt, und will einem ähnlichen Vorwurf entgehen. Erst in seinem Reiche wird er König und Richter sein, doch nicht über solche Sachen. Vergl. 6, 29 und auch Matth. 12, 15—22. Ueber die Entscheidung solcher Streitigkeiten dachte Paulus etwas anders. Vergl. I. Cor. 6, 1ff.

XII, 15—21.

Die Grundlinien dieses Gleichnisses sind anscheinend einigen alttestamentlichen Schriften entnommen. Vergl. Jerem. 17, 11. Dan. 5, 17—30. Sirach 11, 17—20.

An Luthers Uebersetzung sind zwei Züge hier zu verbessern. Vers 20 heißt es im Texte nicht: »Wird man fordern«, sondern: »Sie fordern«. »Sie« d. h. die Todesengel. Und am Schlusse heißt es nicht: »reich in Gott« — ein mystischer Begriff, der weder hier, noch sonst wo in den drei ersten Evangelien vorkommt, — sondern »reich für Gott«, d. h. für Gottes Sache und Zwecke, namentlich für die Unterstützung der Armen.

XII, 22—31. Vergl. Matth. 6, 25—34.

In der Zukunft sollen wir weder ein Bild unsres Reichthums schauen, wie der Bauer that, noch ein Bild unsrer Armuth und Noth, sondern die Gestaltung der Zukunft ruhig unsrem himmlischen Vater überlassen.

XII, 32.

Auch nicht um den künftigen Sieg der Wahrheit und des Himmelreichs sollen wir uns Sorgen machen. Der Sieg gehört der »kleinen Heerde«. Jesaia 41, 14ff.

XII, 33—34. Vergl. Matth. 6, 19—21.

XII, 35—40. Vergl. Matth. 24, 42—44.

Der Jünger Jesu soll sich nicht kümmern um die Zukunft, doch soll er den Offenbarungstag des Herrn, den künftigen, wachsam erwarten, in treuer Benutzung der Gegenwart, »mit gegürteten Lenden und brennender Lampe«. Wenn er so dem Herrn dient, wird der Herr ihm dienen. Der Herr wird sich für seine Diener gürten, sie an seinen Tisch bringen und selbst ihnen aufwarten.

Die zuletzt hervorgehobenen Züge sind dem Bericht des Lucas eigenthümlich und erhöhen bedeutend die Schönheit dieses Ausspruches.

XII, 41—46. Vergl. Matth. 24, 45—51.

Vielleicht hat Lucas hier an einige Stellen paulinischer Briefe gedacht, namentlich an I. Cor. 3, 2. 4, 1—2. 8, 12 — und die Gemeindeführer zu einer pädagogisch vorsichtigen Art religiöser Belehrung auffordern wollen.

In Vers 46 muß Luthers Uebersetzung berichtigt werden. Genauer jedenfalls übersetzt De Wette: »Der Herr . . . wird ihn zerhauen und ihm sein Loos mit den Untreuen anweisen.«

XII, 47—48.

Ein Wort von großer Tragweite und nur bei Lucas aufbewahrt. Es durchbricht die auch in Jesu Reden herrschende volksthümliche Vorstellung, wonach die Menschen in zwei schroff von einander getrennte Klassen, Fromme und Unfromme, Selige und Verdammte, einzutheilen wären. An ihre Stelle setzt Jesus hier eine genaue, dem Verdienst und der Schuld eines jeden Einzelnen angemessene Beurtheilung. Die Schuld aber besteht hier vorzüglich in der Uebertretung des klar erkannten Gebots.

Merkwürdiger Weise steht dieser Spruch in einem gewissen Gegensatze zum Schlußwort des vorigen Abschnitts und scheint bestimmt, dessen übermäßige Schärfe zu mildern. Doch insofern der »zerscheiterte« in zwei Stücke zerhauene Knecht des Verses 46, zu denen gehört, die den Willen des Herrn erkannt haben, denen viel anvertraut worden ist, schließt sich dieser Spruch dem vorigen an.

XII, 49—50.

Die Verbindung mit dem Vorangehenden ist hier sehr unklar. Vielleicht darf man sie durch eine etwas complicirte, doch nicht unmögliche Gedanken- oder Wörterverbindung erklären, nämlich so: als Lucas die Verse 41—46 schrieb, dachte er vermuthlich an die oben angeführten Stellen des ersten Corintherbriefes. Von diesen Stellen aus kam er auf I. Cor. 3, 10—15. Das dort erwähnte Feuer erinnerte ihn an den hier gegebenen Ausspruch. Der ursächliche Zusammenhang aber, der in diesem Spruch vorausgesetzt wird zwischen dem Tode Jesu und der Ausgießung des Geistes, des himmlischen Feuers, gehört eigentlich der von Paulus angebahnten, im vierten Evangelium ausgeführten Lehre von den Wirkungen des Todes Christi an. In den drei ersten Evangelien sind außer unsrer Stelle nur schwache Ansätze zu dieser Anschauung zu finden. Vergl. Luc. 3, 16. 24, 32. Auch Apostelgesch. 2, 3. 33. Doch gehören diese Stellen nicht zu den Aussprüchen Jesu, und nur hier wird der Tod Jesu mit einer Taufe verglichen, die er selbst empfangen habe: Ein Bild, das in einer sehr nahen Verbindung steht mit der paulinischen Lehre, wonach die Taufe eine Einsenkung ist in den Tod Jesu. Röm. 6, 8.

XII, 51—53. Vergl. Matth. 10, 34—36.

Eine sehr ähnliche Stelle führt Gfrörer aus dem Thalmud an. Da heißt es in einer Beschreibung der »Wehen des Messias«,

d. h. der Schmerzen, unter welchen die messianische Zeit geboren werden sollte. »Die Jungen werden das Angesicht der Alten beschämen und die Alten vor den Jungen aufstehen müssen. Der Sohn wird den Vater geringschätzen, die Tochter wird sich erheben wider die Mutter, die Schnur wider die Schwieger und die eignen Hausgenossen werden des Mannes Feinde sein.« (Gfrörer II, 225—226.)

XII, 54—56. Vergl. Matth. 15, 39 — 16, 4.

Die Einrahmung dieses herrlichen Ausspruchs ist bei Matthäus viel besser gelungen. Nicht zu dem Volk, sondern zu pharisäischen Schriftgelehrten und Sadducäern konnte Jesus so sprechen. An sie, nicht an das Volk, richtete er das harte Wort des Verses 56.

XII, 57—59. Vergl. Matth. 5, 25—26.

Auch hier ist die Verbindung mit dem Vorangehenden anscheinend durch ein sehr spitzfindiges Verfahren zu Stande gekommen. Der Sache nach gehören die zwei hier verbundenen Sprüche, Vers 54—56 und Vers 57—59, durchaus nicht zusammen und mit Recht hat Matthäus sie getrennt. Doch formell ist zwischen beiden ein Berührungspünktlein vorhanden, um dessen willen Lucas sie verbunden hat. In beiden Sprüchen nämlich appellirt Jesus an das bessere eigne Wissen, ruft die Menschen von Außen nach Innen. Zu Vers 57 vergl. I. Cor. 11, 31: ein Spruch, der über der Thüre unsrer Gerichtssäle eine passende Inschrift wäre.

XIII, 1—5.

Die Verbindung dieses Abschnittes mit dem vorangehenden scheint, nach Lucas' Absicht, darin zu liegen, daß die geschlachteten Galiläer und die verunglückten Jerusalemiten uns lehren sollen, uns selbst rechtzeitig richten, damit wir nicht gerichtet werden.

Im Lichte des volksthümlichen Vergeltungsglaubens konnten

die hier besprochenen Vorfälle leicht als eine Bestrafung besonders großer Sündhaftigkeit erscheinen. Jesus aber will darin eine warnende Weissagung sehen, dessen, was »Allen«, was dem ganzen Volke geschehen wird, wenn es nicht Buße thut, wenn es den Weg des Heils nicht einschlägt. Vom Verderben wird es überrascht werden, wie die Unglücklichen, auf welche der Thurm zu Siloah fiel. Wie die von Pilatus' Soldaten geschlachteten Galiläer, wird es im heiligen Vorhof ein blutiges Ende finden, und selbst der Altar des Herrn wird Niemanden vor der Grausamkeit der Römer schützen.

XIII, 6—9.

Schon sammeln sich Verderben drohend die schweren Gewitterwolken über das Volk und über den Tempel. Doch will Gott, der Fürbitte des Hüters nachgebend, seiner eignen Güte folgend, den Bedrohten noch eine kurze Frist zur Besserung und Rettung gönnen.

Der Weingärtner ist hier wahrscheinlich ein Bild des für Israel betenden Schutzengels Michael. (Vergl. Sachar. 1, 12—13.) Der Feigenbaum im Weinberg konnte sehr wohl auf die unfruchtbare Priesterschaft hinweisen, und vielleicht dachte Jesus, als er von den drei früheren vergeblichen Besuchen des Herrn sprach, an drei bestimmte Zeiten, zu welchen sich die Unfruchtbarkeit des Feigenbaums in Epoche machender Weise gezeigt hatte.

XIII, 10—17.

Das gekrümmte, durch Satans Gewalt gebundene Weib scheint im vollen Sinn eine Tochter, ja »die Tochter Abrahams« zu sein. Es ist das Volk Israel selbst, das Jesus nach drei kummervollen Arbeitswochen[1]), nach 18 Jahren, aufrichtet und dadurch zum Ge-

[1]) Diese drei Arbeitswochen hat der Evangelist vielleicht in Verbindung gebracht mit den drei im vorigen Abschnitt angedeuteten Epochen der israelitischen Geschichte.

nuß des wahren freien Sabbaths, zur Ruhe des auserwählten Volkes bringt, daß er die engen Fesseln des pharisäischen Sabbaths ihm von dem Nacken nimmt und zerbricht. Nun erst kann es wieder himmelwärts schauen und seiner Menschenwürde sich erfreuen.

XIII, 18—20. Vergl. Matth. 13, 31—33.

Die Aussicht auf die Befreiung Israels, auf den vorletzten Act der irdischen Geschichte des Himmelreichs, (vergl. Röm. 11.) hat den Evangelisten an diese zwei Gleichnisse erinnert, in welchen die geringen Anfänge und das großartige Ende der christlichen Entwicklung dargestellt wird.

XIII, 22—30.

Die vorigen Reden und Aussprüche konnten leicht, indem sie an die große geschichtliche Entwicklung des Gottesreichs erinnerten, manchen paulinisch gesinnten von der Prädestinationslehre eingenommenen Leser in Versuchung bringen. Wenn das Gottesreich so großartig, so unaufhaltsam sich entwickelt, so haben wir, bei dem Werk unsrer Beseligung eigentlich nichts zu thun, als uns treiben zu lassen. Diesem Wahn tritt Lucas hier entgegen, indem er an Aussprüche Jesu erinnert, in welchen jeder Einzelne zur Wachsamkeit, zur energischen That aufgefordert und an die Nothwendigkeit erinnert wird, seine ganze Willenskraft zum guten Kampf zu gebrauchen. Die hier gegebenen Aussprüche finden sich auch bei Matthäus, meistens in einem befriedigenderen Zusammenhang. Denn hier, im engen Kreis der Jünger, in einem Zwiegespräch mit einem Fragenden, ist ihre Feierlichkeit nicht so gut an ihrem Orte, als in den größeren, dramatisch gehobenen Reden, worin sie bei Matthäus stehen. Vergl. Matth. 7, 13—14. 25, 10—12. 8, 10—12.

XIII, 31—35.

Der Fürst, der Johannes den Täufer getödtet hatte, konnte sehr wohl mit dem Gedanken umgehen, Jesus den Messias sich aus dem Weg zu schaffen. Vielleicht brachte er, oder ließ er einige ihm nahestehende und doch zu Jesu hinneigende Pharisäer auf den Gedanken bringen, Jesus zu warnen, zu verscheuchen, um ohne Blutvergießen ihn los zu werden. Jedenfalls scheint Jesus in der wohlgemeinten Warnung einen solchen Kunstgriff zu fühlen. Er will aber dem schlauen und grausamen Tyrannen, »diesem Fuchse«, nicht ausweichen, und läßt ihm sagen, daß er entschlossen sei, den von Gott ihm verordneten Pfad unbeirrt zu wandeln. Heute noch, morgen und übermorgen will er in Galiläa wirken, was Gott ihm zu wirken befiehlt. Dann will er nach Jerusalem, in die Höhle des römischen Löwen, um dort seine Vollendung zu feiern, — wahrscheinlich am Kreuze.

Diesem auf Jerusalem, als auf die Sterbestätte Jesu hinweisenden Ausspuch fügt der Evangelist ein an Jerusalem gerichtetes, auch bei Matthäus, und zwar dort in einem besseren Zusammenhang aufbewahrtes Abschiedswort hinzu. Vergl. Matth. 23, 37—39.

XIV, 1—11.

Die Gespanntheit des Verhältnisses zwischen Jesus und seinen Tischgenossen, wie sie hier und auch in den zwei folgenden Abschnitten dargestellt wird, gränzt an das Unglaubliche. Beiderseits keine Spur von Freundlichkeit oder Schonung. Sie sind zusammengekommen scheinbar zum freundschaftlichen Mahle, in Wahrheit aber nur zum unerquicklichen Streit.

Wahrscheinlich war es in der Wirklichkeit nicht so schlimm, wie in dem frommen Bericht unsres Evangelisten. Nicht so schlimm,

aber auch nicht so wunderbar. Denn die plötzliche Heilung des Wassersüchtigen, — bei der man fast denken möchte, daß Jesus noch leichter das Wasser aus dem Leib des Kranken gebracht habe, als man ein Thier oder ein Kind aus dem Wasser einer Grube zieht, — gehört offenbar dem Gebiet der Dichtung an. Sie stellt in einem Sinnbilde dar, was Jesus in der folgenden Rede zu thun sich wirklich bemüht: wie er die Menschen von ihrer krankhaften Aufgeblähtheit, von ihrem Hochmuth heilt, und sie auf dem Weg der Demuth zur wahren bleibenden Größe führt. Als eine Gleichnißrede erscheint sehr leicht alles, was hier Jesus über Demuth sagt. Denn ein Gastmahl ist ein passendes und oft gebrauchtes Bild des menschlichen Lebens, und die Pflichten der Höflichkeit und des Anstands sind wie eine Miniatur der ganzen Moral.

Der den Sabbath betreffende Spruch findet sich, wesentlich gleichlautend, auch bei Matth. 12, 10—12.

XIV, 12—14.

Jesus kam als »Arzt« der Kranken, nicht der Gesunden, rief die Sünder, nicht die Gerechten, zur Buße, und wenn Gott für seine Menschenkinder sein großes Gastmahl bereitet, schickt er seine Knechte aus, die Bettelarmen und Krüppel aller Art zu laden. Vergl. Vers 13 und 21. So ist denn auch diese Rede ein Gleichniß. Doch hätte Jesus gewiß auch an einer buchstäblichen Auffassung und Anwendung dieser Gleichnißrede seine Freude gehabt. Die Wohlthätigkeit, wie er sie haben will, ist weder vornehm, noch büreaukratisch. Merkwürdig ist übrigens hier der Gedanke, daß die wahre, eines Gotteslohnes würdige, Wohlthätigkeit nur da geübt wird, wo man eine menschliche Vergeltung oder Erwiderung weder sucht noch erwartet. Schade nur, ja Schade, daß Jesus für den fehlenden Menschenlohn einen reichlichen, und anscheinend gleichartigen Ersatz in Aussicht stellt.

XIV, 15—24. Vergl. Matth. 22, 1—14.

Die am Schluß des vorigen Gleichnisses in Aussicht gestellte Vergeltung war die Theilnahme am Gottesmahl. Dieses Gottesmahl dachte man sich, als ein fortwährendes, in der Unterwelt, im Paradies, und auch als ein künftiges, im Himmelreich auf Erden. Beide Vorstellungen flossen leicht in einander, da Gottes Gastmahl seine volle Pracht erst »nach der Auferstehung der Gerechten«, bei der Gründung des Himmelreichs annimmt, und dann auf Erden, von den Auferstandenen samt den noch Lebenden, fortgefeiert wird. Ja, nicht blos die künftige Seligkeit des Himmelreichs, auch die durch die Verkündigung des göttlichen Wortes jetzt stattfindende Vorbereitung des Himmelreichs, vergleicht Jesus öfter mit einem Gastmahl. So konnte denn sehr leicht geschehen, daß der Evangelist in seiner Darstellung, oder auch Jesus im Laufe eines Gesprächs, die verschiedenen Wendungen des Bildes vom Gastmahl der Reihe nach, gleichsam von der einen zur andern fortgleitend, durchnahm und hier das Gastmahl als ein Bild des in der Verkündigung des göttlichen Wortes angebotenen Heils gebrauchte.

Die Geladenen haben nicht Zeit zum Gastmahl zu kommen, Gottes Wort zu hören und zu befolgen: ihre Geschäfte und ihre Vergnügungen verhindern sie. Das sagen und glauben sie gewissermaßen selbst. Einige mögen sogar ihre Entschuldigung für durchaus gültig gehalten haben, denn nach mosaischem Gesetz dispensirten die angegebenen Hindernisse selbst vom Kriegsdienst. Vergl. V. Mos. 20, 4ff. Da nun die zuerst Geladenen, wahrscheinlich die wohlhabenden Nachbarn des Wirths, die Weisen und Frommen, nicht kommen wollen, werden Bettler und Krüppel, Unmündige und Sünder, gerufen und weil auch so der Festsaal noch nicht voll ist, läßt der Herr die ersten besten Leute von der Straße herbeirufen. Der Knecht soll sie hereinzukommen »nöthigen«, doch gewiß nicht mit Gewalt oder grausamen Thätlichkeiten, sondern mit liebevollen

ermuthigenden Worten. So kommen sie denn und füllen die von den zuerst Geladenen frei gelassenen Plätze, wie später in der christlichen Gemeinde, von den Tagen des Paulus an, die Heiden den von den Juden unbenutzten Raum besetzten. An die Heiden hat Lucas hier offenbar gedacht; daß aber Jesus an sie, und nicht ganz einfach an jüdische Sünder gedacht habe, läßt sich schwerlich mit Gewißheit behaupten, und unmöglich wäre es nicht, daß dieses Gleichniß, als es von Jesu Lippen floß, in seinem Ton und in seiner Tendenz, dem Göthe'schen Gedicht »Offene Tafel« sehr nahe kam.

XIV, 25—35. Vergl. Matth. 10, 37—39. 5, 13.

Aus dem vorigen Gleichniß konnte man den Schluß ziehen, am göttlichen Gastmahl solle man ohne weitere Vorbereitung theilnehmen, und brauche dazu nicht einmal ein festliches Kleid anzuziehen. Diesem verderblichen Irrthum tritt Lucas entgegen, indem er dem Gleichniß Worte folgen läßt, in welchen Jesus an die unerläßlichen und schweren Bedingungen der wahren Jüngerschaft erinnert. Die hier zu einer kurzen Rede verbundenen Aussprüche finden sich, wie oben bemerkt worden ist, auch bei Matthäus, in einem etwas andern Zusammenhang. Doch berührt diese Verschiedenheit nur den Spruch vom Salz. Während nämlich bei Matthäus dieser Spruch auf das jüdische Volk, auf seinen Beruf und auf seine Verwerfung hinzielt, wird er hier den Jüngern Jesu als eine ernste Warnung an's Herz gelegt.

Dem Lucas eigenthümlich sind die zwei in Vers 28—32 aufbewahrten Gleichnisse. Hier bedeuten sie: Bevor ihr meine Jünger werdet, bedenkt wohl, was ihr thut. Prüfet und messet eure Kraft. In diesem Sinn kann Jesus sehr wohl das erste, nicht so leicht aber das zweite dieser Gleichnisse gebraucht haben. Letzteres eignet sich eher zu einer an die übereifrigen Patrioten, an die fanatische Kriegspartei gerichteten Warnung.

XV, 1—10. Vergl. Matth. 9, 10—11. 18, 12—14.

Lucas verweilt bei der im vorigen Tischgespräch, im Gleichniß vom Gastmahl, besprochenen Thatsache, bei der Berufung der Sünder. Deßhalb gibt er hier und in dem folgenden Abschnitt einige diesen Gegenstand beleuchtende Aussprüche und Reden Jesu.

Der erste dieser Aussprüche, Vers 4—7, findet sich auch bei Matthäus, nur in einer verstandesmäßigeren Form, gleichsam erkaltet. Hier ist er noch voll Wärme, bebend vor Liebe. Zweifelhaft mag es sein, ob Jesus, als er bei einer, uns jedenfalls nicht genau bekannten, Gelegenheit dieses und das folgende Gleichniß erzählte, auf Gott oder auf sich selbst hingewiesen habe als auf den Freund der Sünder. Für letztere Auffassung spricht der Umstand, daß Jesus, nicht Gott, die Sünder unmittelbar suchte, wie der Hirte das verirrte Schaf, wie das Weib den verlornen »Groschen«. Für die erstere Auffassung aber spricht, und zwar sehr stark, der Wortlaut der Verse 7. 9. 10. Die Freude des Hirten und des Weibes ist ein Bild der im Himmel über die Bekehrung eines jeden Sünders ausbrechenden Freude. Wie das Weib ihre Nachbarinnen und Freundinnen, wie der Hirte seine Gefährten, so fordert Gott, der himmliche Vater, seine Engel, die Mitbewohner seines Hauses, die Genossen seiner Seligkeit, auf, sich mit ihm über das Wiedergefundene zu freuen.

Denkwürdig ist das von Lucas allein uns aufbewahrte Bild des verlornen Groschens, eigentlich der verlornen Drachme (= 55 Pfennige). Wahrscheinlich hat Jesus selbst gesehen, wie eine verlorne Drachme in der hier veranschaulichten Weise gesucht und wieder gefunden wurde. Alle Einzelheiten seiner Schilderung erscheinen uns als der Wirklichkeit entnommen, wenn wir nur die Armuth und das orientalische Temperament des Weibes bedenken. Indem Jesus dieses Bild häuslichen Lebens beobachtete, erinnerte ihn das Weib an den die Sünder suchenden und findenden himmlischen Vater

und die Drachme erinnerte ihn an den sündigen Menschen, der auch im Staub der Sünde, in einem dunklen Winkel verloren, seinen Werth nicht verliert.

XV, 11—32.

Der gewöhnliche Titel dieses Gleichnisses paßt nicht gut zu seinem Inhalt. Denn nicht den verirrten, den verlornen, sondern den heimkehrenden, den wiedergefundenen Sohn, und noch viel mehr den gütigen barmherzigen Vater will Jesus hier darstellen. Der verlorene und wiedergefundene Sohn ist hier ein Bild des verirrten und zu Gott zurückkehrenden Menschen; der Vater, ein Bild des himmlischen Vaters.

Der verirrte Sohn war der jüngere, der schwächere, und seine Verirrung wird hier in einem sehr milden Lichte dargestellt, als eine Wirkung jugendlichen Leichtsinns und Uebermuths. Zurückgeführt wird er durch die Noth des Lebens und durch die Erinnerung an das väterliche Haus. Die Worte, die er zu seinem Vater sagen will, und die er, weil er zu sehr von ihrem Inhalt ergriffen ist, nicht vollständig herausbringt, athmen Wehmuth, Demuth und Muth, mit einem Wort: wahre Buße. Diese Gesinnung bringt er in's väterliche Haus zurück, sonst nichts als seine zerlumpten Kleider. Seine Hände sind leer; er kann seinem Vater keinerlei Geschenk darbieten, und die Versöhnung, deren Freuden hier im Bilde eines mit Musik und Tanz geschmückten Gastmahls veranschaulicht werden, wird ohne irgend welches Sühnopfer vollbracht.

Während des frohen Gastmahls, kommt, nach vollbrachtem Tagewerk, der ältere Sohn vom Felde zurück. Schon das festliche Aussehen des Hauses, das Geräusch der Musik und des Tanzes macht ihn scheu, noch mehr die Nachricht von der Rückkehr des jüngeren Bruders. Die Liebe, die der Vater diesem Unwürdigen zugewandt hat, erzürnt ihn, reizt ihn zu einem Ausbruch der Lieblosigkeit. Er vergißt, daß der Wiedergekommene sein Bruder ist.

Ganz grundlos war sein Zorn nicht. Denn, obwohl er selbst nie das Haus des Vaters verlassen, und seinem Vater stets in treuer Arbeit gedient hatte, so war ihm doch solche Freude nie zu Theil geworden, und es ist begreiflich, daß er seinen Bruder darum beneidete. Doch, warum hatte er bis jetzt freudenleer dahin gelebt, wie ein Tagelöhner? Warum hatte er nicht als Sohn die Liebe seines Vaters genossen? Hinfort soll er es thun, soll mit seinem Bruder an der neuen Freude Antheil nehmen. Er soll es thun, d. h. die Leute sollen es thun, die er im Gleichniß vertritt, die gerechten, frommen Pharisäer. Sie ladet Jesus in gewinnender, freundlicher Weise ein, sich zu einer freieren, froheren Art der Gottesverehrung, zur Religion der Liebe zu erheben, damit die große Gottesgemeinde zu Stande komme, die Gemeinde der wiedergefundenen Sünder und der über diese Wiedergefundenen sich freuenden Gerechten.

An die aus den verirrten Schafen der Heidenwelt und Israels zusammengesetzte Heerde hat Lucas hier gedacht. Jesus aber wollte, aller Wahrscheinlichkeit nach, als er dieses Gleichniß erzählte, den Gesichtskreis seiner Zuhörer nicht über die Grenzen Israels ausdehnen. Auch hat er, beim Ausdenken dieses Gleichnisses, in welchem sich die Eigenthümlichkeit seines Denkens und Fühlens in so herrlicher Weise geltend macht, wahrscheinlich manche Antriebe und sogar einiges Material von alttestamentlichen Schriftstellern empfangen. Man lese nur aufmerksam die herrliche, an Israel und Juda gerichtete Buß- und Trostrede Jeremia's, Cap. 30 und 31, auch die Geschichte Jakobs und Esau's im ersten Buche Mose's, so wird man im Gleichniß vom verlornen Sohn, in diesem christlichsten aller Gleichnisse Christi, manche Anklänge an das altisraelitische Prophetenwort deutlich vernehmen.

XVI, 1—13.

Von einem gewissen Gesichtspunkt aus betrachtet, konnte das Gleichniß vom verlornen Sohne als eine Schutzrede für die Jün-

ger und als ein Angriff auf ihre Gegner erscheinen. Deßhalb giebt hier der versöhnliche Lucas, gleichsam um den so geschärften Zwiespalt wieder zu mildern, ein Gleichniß, in welchem Jesus »die Kinder dieser Welt« lobt, und sie seinen Jüngern als Vorbild empfiehlt.

Er, »der Herr«, lobt sie, Vers 8, indem er den unredlichen Haushalter lobt. Diesen aber lobt er, selbstverständlich nicht wegen seiner Betrügereien, sondern ausdrücklich wegen seiner Klugheit, wegen der Zweckmäßigkeit seines Handelns. Der unredliche Haushalter hat es eben verstanden, mit den ihm anvertrauten Gütern, sich Freunde zu erwerben, die ihn, nach seiner Absetzung, in ihre Häuser aufnahmen. So sollen auch die Jünger Jesu, die ihnen anvertrauten irdischen Güter, die man, weil sie gewöhnlich in irgend einem Maße mit Unrecht behaftet sind, »Mammon der Ungerechtigkeit«, ungerechten Mammon, nennen durfte, gebrauchen, um sich Freunde zu erwerben, die sie einst, wenn alles Irdische ihnen entgeht, aufnehmen in ewige Hütten. Solche Freunde kann man sich mit Geld erwerben. Denn mancher, wo nicht jeder, der auf Erden bettelt, wird einst, wie Jesus im folgenden Gleichniß voraussetzt, im Paradiese eine ewige Wohnung erhalten, und also diejenigen bewirthen können, die ihn hier auf Erden bewirthet haben. Also zu einem klugen Gebrauch ihrer irdischen Güter ermahnt hier Jesus seine Jünger, genauer gesagt: die wohlhabenden unter seinen Zuhörern, und verheißt ihnen, als Lohn ihrer Wohlthätigkeit, nicht blos Aufnahme in die ewigen Hütten ihrer armen Freunde, sondern auch den Besitz höherer Güter auf Erden. Wer in der Verwaltung der geringeren Güter, des »den Kindern des Lichts« eigentlich fremden Mammons, treu ist, dem werden höhere Güter, die den Kindern des Lichts eigenthümlichen Güter, anvertraut werden. Deßhalb sollen sie von ganzem Herzen sich Gott weihen, ihm allein dienen, und das, was sie an Geld haben, ihren Mammon, ihm dienstbar machen. Vergl. Matth. 6, 24.

XVI, 14—18.

Das Gleichniß vom unredlichen Haushalter rief, wie Lucas meint, wegen seines Inhalts, vielleicht aber auch wegen seiner, selbst nach Calvins Urtheil, »harten und weither geholten Form«[1]), die Sticheleien ungünstiger Zuhörer hervor. Dieser Spott nun veranlaßte, nach Lucas' Angabe, einen ungewöhnlich harten, über die hier angegebene Veranlassung weit hinaus gehenden, das ganze Wesen der Frömmler treffenden, vernichtenden Ausspruch Jesu. Was die Leute an ihnen, was sie selbst an sich so besonders hoch stellten, ihre Frömmigkeit, sie ist »ein Greuel vor Gott«, denn sie ist ein trügerischer Schein, der gar oft das Gegentheil von dem verhüllt, was er bedeutet.

Dieses Wort, das nicht blos die Frömmler, sondern die gesetzliche Form der Frömmigkeit so hart traf, mildert Lucas sofort, indem er ein andres Wort Jesu anführt, in welchem die freien, antinomistisch gesinnten Christen an die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes erinnert werden. Vergeblich möchten sie die gesetzlichen Schranken durchbrechen, das Himmelreich erstürmen, — »eher kann Himmel und Erde vergehen als ein Buchstabe des Gesetzes wegfallen oder verändert werden« (Vergl. Matth. 5, 18.)

Doch, in seinem gewöhnlichen, unionistischen Streben, stellt Lucas diesem äußerst conservativen Ausspruch einen andern zur Seite, durch welchen Jesus, nicht blos einen Buchstaben des Gesetzes, sondern das ganze Ehescheidungsgesetz aufgehoben hat. Vergl. Matth. 5, 32. 19, 9.

XVI, 19—31.

Beide starben, der reiche Mann sowohl als der arme Lazarus[2]). Dies ist der einzige gemeinsame Punkt, in dem sonst so verschiede-

[1]) »Dura et longe petita videtur similitudo.« (Commentar ad h. l.).

[2]) Lazarus, latinisirte Form des hebräischen Eleasar, auch Lasar = Gotthilf.

nen Schicksal dieser zwei Menschen. Denn der Reiche lebte alle Tage in den Freuden eines Gastmahles; der Arme begehrte sich zu sättigen von den Brosamen, die von des Reichen Tische fielen; der Reiche kleidete sich in Purpur und köstlicher Leinwand[1]), der Arme war bedeckt mit Schwären; der Reiche war umgeben von schön gekleideten Gästen, der Arme von wüsten Straßenhunden. Nach dem Tode beider setzt sich der Gegensatz fort, nur in umgekehrter Richtung. Lazarus liegt »in Abrahams Schooß«, an Abrahams Busen, beim paradiesischen Gastmahl; der Reiche leidet Pein in den Flammen der Gehenna. Und zwischen beiden ist eine unübersteigliche Kluft befestigt.

Warum aber ist der Reiche zu solchen Qualen verdammt, während Lazarus in ewiger Wonne lebt? Wenn man die im Vers 25 gegebene Antwort Abrahams buchstäblich nähme, könnte man glauben, das Schicksal beider sei in der Unterwelt so geordnet worden, nur um die frühere Ungleichheit beider auszugleichen. »Sein Gutes«, sein Theil Glück, hat der Reiche auf Erden empfangen; deßhalb hat er nichts mehr zu erwarten. Lazarus aber muß entschädigt werden für das Uebel, das er bis zu seinem Tode ertragen hat. Lazarus ist glücklich, weil er gelitten hat; der Reiche leidet, weil er glücklich gewesen. Es fällt eben einem Jeden, nur dem einen früher als dem andern, sein bestimmtes Maaß von Freuden und von Leiden zu.

Ist aber dies die eigentliche Meinung Jesu? Schwerlich. Denn was will Jesus in diesem Gleichniß? Offenbar will er seine Zuhörer, die Reichen unter ihnen, zur Wohlthätigkeit antreiben, zu einer freien That bewegen. Ihnen ein unentrinnbares und unabänderliches Schicksal vor die Augen zu stellen, konnte hier schwerlich seine Absicht sein. Der Reiche muß hier leiden, nicht weil er reich war, denn der Vater Abraham war auch einst ein sehr reicher Mann, und ist doch jetzt der Vorsitzer am Tische der Seligen; auch nicht wegen irgend welcher Verbrechen, die er gethan hätte, sondern

[1]) Eigentlich mit Byssus, feiner Baumwolle.

ganz einfach weil er den Armen nackt und hungernd vor seiner Thüre hat liegen lassen, weil er ein selbstsüchtiges, liebloses, nutzloses Leben gelebt hat. Vergl. Matth. 25, 41ff. und auch Hesekiel 16, 49. Die Tugend des Armen zeigt sich, seiner Lage gemäß, in keinerlei Thaten. Doch ist sie vielleicht in seinem Namen »Gotthilf« angedeutet. Er lebt, leidet und stirbt in Geduld und Hoffnung. Mehr kann und braucht er nicht leisten.

Merkwürdig ist, daß in der Unterwelt die Gesinnung beider, doch wahrscheinlich ohne Jesu Absicht, eine ganz andre ist, als auf Erden. In Abrahams Schooß scheint Lazarus in seinem Glück, in seinen Freuden ganz aufzugehen, — gerade so wie der Reiche auf Erden in seinen täglichen Vergnügungen aufging. Jetzt aber, in den Flammen der Gehenna fügt sich der Reiche in sein entsetzliches Loos, — wie Lazarus ehemals in sein Elend sich fügte. Er gedenkt in Liebe seiner Brüder, er möchte sie retten. So zeigt sich hier, im zweiten Act des Gleichnisses, sowohl als im ersten, wie das Glück den Menschen leicht verschlechtert und das Unglück ihn bessert.

Der dritte und letzte Theil des Gleichnisses, Vers 27—31, erscheint als ein zweiter Abschluß des Ganzen, als eine nochmalige, besonders an die sadducäisch gesinnten Reichen gerichtete Ermahnung. Sie glaubten an keine Auferstehung der Todten, also auch an kein jenseitiges Gericht. »Es ist ja noch kein Todter wiedergekommen!« So mochte Mancher unter ihnen sagen, »und in Mose's heiligen Schriften ist von keiner Auferstehung die Rede.« — »Doch!« antwortet ihnen Jesus hier, wie in Matth. 22, 31—32, »Mose und die Propheten lehren eine Auferstehung. Hört auf ihr Wort! Wollt ihr aber nicht hören, so hülfe euch auch die Rückkehr eines Todten nichts.« Das Wort Gottes ist ein stärkerer Beweis als irgend ein Wunder. Vergl. Matth. 12, 4.

XVII, 1—4. Vergl. Matth. 18, 6. 7. 15. 21—22.

Ein Zusammenhang mit dem Vorangehenden scheint hier gänzlich zu fehlen. Doch wäre es nicht unmöglich, daß ein solche,r

allerdings zwischen den Zeilen und ziemlich verhüllt, in der Bemerkung läge, daß Armuth und auch Reichthum, Glück und Unglück den Menschen leicht »ärgern«, d. h. arg machen können. Darauf antwortet Jesus, daß Aergerniß zwar unvermeidlich, aber doch das größte Uebel sei, das man zu vermeiden habe. Diesem Gedanken schließt sich dann die Weisagung an, wie man sich dem in eine Sünde gerathenen Bruder gegenüber zu verhalten habe. Was Jesus hier über diesen Gegenstand sagt, haben wir bereits wie auch die Verse 1 und 2, in Matth. 18 gefunden. Doch hat Lucas den dort gegebenen Text sehr frei behandelt. Dort nämlich sagt Jesus, er habe nicht gesprochen von einer siebenmaligen Vergebung, hier empfiehlt er eine solche und geht nicht weiter. Dort weist Jesus auf die Synagoge hin, als auf die letzte Instanz, vor welche man den Sünder rufen solle; hier ist von der Gemeinde und den ihr zukommenden Rechten nicht die Rede. Die von Matth. 18, 16—20 gegebenen Worte Jesu glänzen hier durch ihre Abwesenheit.

XVII, 5—6. Vergl. Matth. 17, 19—20.

Dem Bruder seine Fehler zu vergeben, ihn durch Versöhnlichkeit wieder zu gewinnen, dazu gehört oft ein großes Maß von Glauben. Daher der in Vers 5 ausgesprochene fromme Wunsch der Jünger, der nicht als ein förmliches, andächtig an Jesus gerichtetes Gebet aufgefaßt werden muß, sondern eher als eine einfache aus dem Gefühl der eignen Schwäche und der großen in Jesu Forderung liegenden Schwierigkeit hervorgegangene, sogar etwas keck gesprochene Bemerkung: »Herr, wenn du willst, das wir solches leisten, so gib uns auch, — wenn Du kannst, den dazu nöthigen Glauben!« Vergl. Matth. 19, 10. 25. 16, 22. Diese Bemerkung veranlaßt Jesus zu dem folgenden, die Macht des Glaubens darstellenden Ausspruch, der bei Matthäus in einem einfacheren und besseren Zusammenhang gegeben wird. Nur steht hier, statt

des Berges, von dem Jesus bei Matthäus spricht, blos ein Maulbeerbaum, der wahrscheinlich nur eine Varietät des in Matth. 21, 18—22 verdorrten Feigenbaums ist, und ein Sinnbild des dem Glauben der Jünger entgegenstehenden Heidenthums. Vergl. Röm. 11, 17 ff.

XVII, 7—10.

Auch wenn die Jünger das Größte leisten, wenn sie kraft ihres Glaubens »Berge versetzen«, sollen sie doch sich nur für »unnütze Knechte« halten. Denn auch so thun sie blos, was sie »zu thun schuldig« sind. Nur wenn sie, von der Liebe getragen, über die Grenze des gesetzlichen Handelns hinaus gehen, werden sie etwas andres sein als gewöhnliche Sklaven, und »der Herr selbst wird ihnen dienen.« Vergl. Luc. 12, 37. So etwa mag der hier gegebene Ausspruch mit dem vorangehenden in der Erinnerung an einige bekannte Glanzstellen des ersten Corintherbriefs zusammenhängen, vergl. I. Cor. 9, 12—18 und Cap. 13. Doch ändert dieser, willkürlich geschaffene und kaum angedeutete, Zusammenhang nichts an dem eigentlichen Sinn des Wortes Jesu. Jesus will, daß der Mensch, wenn er alles gethan hat, was Gottes Gebot ihm vorschreibt, demüthig sei und sich wegen seiner Leistungen nicht überschätze. Vergl. Luc. 18, 18—19.

XVII, 11—19.

Dem Sklaven, der seine Schuldigkeit thut, schuldet sein Herr keinen Dank. Uns schuldet Gott keinen besondern Lohn, so lange wir nur thun, was wir zu thun schuldig sind. Deßhalb sollen auch wir von unsren Mitmenschen für unsre Wohlthaten keinen Dank erwarten, wenigstens sollen wir auf den erwarteten Dank, wenn er nicht eintrifft, ohne Groll verzichten. Die Menschen sind eben meistens undankbar. Von zehn sind's neun, und der eine,

der es nicht ist, ist einer, von dem man am wenigsten Dank erwartet hätte. Aber die Undankbarkeit der Leute soll uns in unsrer Wohlthätigkeit nicht stören. Vielmehr sollen wir vor ihnen in guten Werken unser Licht leuchten lassen, nicht damit sie uns, sondern damit sie unsren himmlischen Vater preisen, und ihm ihr Lob opfern. Dies alles wird in dem Gleichniß von der Heilung der zehn Aussätzigen durch das Beispiel Jesu gelehrt. Hat Jesus selbst dieses Gleichniß erzählt, so hat er, aller Wahrscheinlichkeit nach, einen alten Gottesmann, etwa den Elisa, (vergl. Luc. 4, 27) oder vielleicht einen anonymen Wohlthäter, jedenfalls nicht sich selbst in dieser Weise als Vorbild hingestellt. Die spätere Ueberlieferung aber, oder unser Evangelist, setzte der, wie man vielleicht glaubte, verstümmelten oder unkenntlich gewordenen, Statue einen neuen Kopf auf.

Man vergleiche noch, in Betreff der Form dieses Gleichnisses, einige analoge Bildungen: Luc. 17, 6 und Matth. 21, 18—21. Luc. 8, 26 ff. und Matth. 8, 28 ff. Luc. 18, 35—43 und Matth. 20, 29—34. Matth. 8, 1—4 und den jetzt besprochenen Text des Lucas. Aus diesen Beispielen, deren Zahl leicht zu vergrößern wäre, erhellt, wie aus einem Spruch ein Gleichniß hervorgehen, und wie die Personen einer Erzählung sich multipliciren können.

XVII, 20—21.

Wenn auch in dieser vormessianischen Zeit, der Fromme weder von Menschen, noch von Gott einen besondern Dank, eine Vergeltung für seine Dienstleistungen zu erwarten hat und beanspruchen darf, — der Tag der großen Vergeltung wird nicht ausbleiben. Wann kommt aber dieser Tag? So fragen Pharisäer und pharisäisch gesinnte Christen. Nicht während man nach ihm fragt, sich nach ihm begierig umsieht und gleichsam mit Händen nach ihm hascht, sondern, wie Jesus öfter sagt, »zur Stunde, wo man ihn nicht erwartet.« Doch in einem gewissen Sinn ist der Tag der Ver-

geltung schon da, nämlich in den Herzen der Menschen, oder auch insofern der schon da ist, und mitten unter den Fragenden steht, der als Messias jenen Tag herbeiführen wird. Das hier in Betracht kommende griechische Wort, im Vers 11, kann beides bedeuten: »in euch«, oder: »mitten unter euch«; nicht aber kann man in Vers 20 »die äußerlichen Gebärden« finden, von denen Luther in seiner Uebersetzung spricht, als ob Jesus hier gesagt hätte, Gottes Reich werde nicht durch Ceremonien, oder, wie man gewöhnlich es nimmt, nicht in sichtbarer Weise kommen. Eine solche Uebersetzung gestattet schon der Wortlaut des Textes nicht; auch nicht der Zusammenhang. Denn aus dem unmittelbar folgenden Abschnitt, ja man kann wohl sagen: aus allen in den drei ersten Evangelien aufbewahrten Reden Jesu geht sonnenklar hervor, daß Jesus das Kommen des göttlichen Reiches, als ein durchaus augenfälliges, äußerliches Ereigniß erwartete.

XVII, 22—37.

Nur wenige, doch sehr schöne Sprüche, sind hier dem Lucas eigenthümlich, nämlich die Verse 22. 28—30. 32. 33. 34. (doch vergl. Matth. 10, 39.). Alles Uebrige findet sich auch bei Matthäus.

Vergl. zu	Vers 23	Matth.	24, 23.
» »	» 24	»	24, 27.
» »	» 25	»	16, 21 (und Luc. 9, 22).
» »	» 26—27	»	24, 37—39.
» »	» 31	»	24, 17—18.
» »	» 35	»	24, 41.
» »	» 36[1])	»	24, 40.
» »	» 37	»	24, 28.

»Der Tag der Gegenwart des Menschensohns«, d. h. der Offenbarung des Messias wird hier geschildert als ein Tag der Vergeltung. Für die Jünger, solange sie ihn erwarten müssen, ist er

[1]) Dieser Vers fehlt in den besten Handschriften des Lucas.

zuerst ein Gegenstand schmerzlicher Sehnsucht, dann ein Gegenstand unaussprechlicher Freude. Für die Gegner Jesu aber wird dieser Tag als ein furchtbares Gericht unerwartet hereinbrechen, so wie einst die Sindtfluth über die Zeitgenossen Noahs, oder der Schwefel- und Feuerregen über Sodom und Gomorrah hereinbrach. Vor diesem Gericht sollen die Jünger eilig fliehen, alles zurücklassend, alles preisgebend, was sie in ihrer Flucht hemmen könnte. Sie sollen nicht rückwärts schauen, sonst würde es ihnen gehen, wie dem Weibe Lots. Nur wer alles, auch sein Liebstes hingibt, um diesem Gericht zu entrinnen, kann zum wahren Leben durchdringen. — »Wo? so fragen die Jünger, soll das alles geschehen?« — »Wo das Aas liegt, antwortet Jesus, da sammeln sich die Adler!« Mit dieser Antwort deutet er, aller Wahrscheinlichkeit nach, auf das der Fäulniß verfallene Jerusalem hin und auf die römischen Adler. Bei seiner Rückkehr, genauer gesagt: unmittelbar vorher, sollten die römischen Adler sich auf die unglückliche Stadt stürzen und an ihr Gottes Urtheil vollziehen, gemäß der alten Weissagung Mose's, V. Mos. 28, 26. Vergl. auch Hiob 39, 30 und Hosea 8, 1.

Die Zerstörung Jerusalems weissagt Jesus auch in andern Reden, z. B. Matth. 5, 13. 21, 33ff. 24, 2, und wir haben gewiß keinen Grund, die Aechtheit dieser durchaus nicht übernatürlichen Weissagung zu leugnen. Doch ist sehr wahrscheinlich, daß manche Aussprüche, die für unsre Evangelisten auf Jerusalems Zerstörung und Jesu Rückkehr sich bezogen, ursprünglich eine ganz andre Bedeutung und Beziehung hatten. Im Lichte des Tempelbrandes bekam manches Wort Jesu eine blendende, aber gänzlich oder theilweise unrichtige Beleuchtung. Hievon haben wir wahrscheinlich in der hier gegebenen Rede einige sehr merkwürdige Beispiele:

Vers 22 könnte sich ursprünglich sehr wohl bezogen haben, nicht, wie Lucas meint, auf die sehnsüchtige Erwartung der Rückkehr Jesu, sondern auf die wehmüthige Erinnerung an sein verschwundenes Erdenleben. Vergl. 5, 35.

Vers 32 könnte sehr wohl eine allgemein gehaltene Warnung

sein vor einem gefährlichen Stillstand oder vor der Rückkehr zu den aufgegebenen Irrwegen. Vergl. 9, 62.

Vers 33 scheint hier gar nicht am rechten Ort zu stehen. Wer nicht, oder nicht rasch genug flieht, von dem kann man nicht wohl sagen, daß er »sein Leben, seine Seele sucht.« Auch bezeichnet der Ausdruck: seiner Seele zum Leben verhelfen, eigentlich: »sie lebendig gebären, oder erzeugen«, nicht gut den Gewinn dessen, dem die Flucht gelingt. Eher als auf eine solche Flucht konnte Jesus diesen Spruch auf die schweren Kämpfe anwenden, durch welche der Mensch zum höheren Leben durchdringt, oder auch auf den Lohn derer, die für die Gerechtigkeit leiden und sterben. Vergl. Matth. 5, 29—30. 10, 39.

Die in Vers 34—36 gegebenen Bilder sind nicht geeignet, die Ermahnung zur Flucht zu unterstützen. Denn in diesen Bildern scheint der Treue, auch wenn er nicht flieht, vor jeder Gefahr sicher, während der Untreue, im Sturm des hereinbrechenden Strafgerichts, von der Seite seines Gott wohlgefälligen Nachbarn, hinweggerafft wird. Eher konnte Jesus diese Bilder gebrauchen, um zu zeigen, wie Gott die äußerlich Verbundenen, die zusammen Arbeitenden, die in einem Bett Schlafenden, manchmal trennt, den einen erwählend, begnadigend, zum seligen Leben führend, während er den andern sitzen, liegen, schlafen läßt. Solche prädestinatianischen Gedanken kommen allerdings in Jesu Reden selten vor, doch konnten sie ihm insofern nicht fremd sein, als sie durch manche Thatsachen sich ihm aufdrängten. Vergl. 10, 20. 13, 24. Matth. 25, 34—41.

XVIII, 1—8.

»Den Tag des Herrn« sollen die Auserwählten herbeirufen durch beharrliches Gebet. Jetzt mag ihnen Gott dem rücksichtslosen hartherzigen Richter dieses Gleichnisses ähnlich erscheinen. Wenn sie aber nur sich nicht entmuthigen lassen, wenn sie »Tag

und Nacht« zu ihm rufen, dann wird er sie gewiß erhören und sein Volk befreien. Deßhalb bete das wahre, jetzt verwittwete Israel, zu seinem Gott, zum »Richter der Wittwe«, — wie es, nach vielen Andern, auch der fromme Jesus Sirach gethan und gelehrt hat, in einer Stelle seines Buches, welcher dieses Gleichniß vielleicht seinen Ursprung verdankt. Sirach 35, 17 — 36, 19. Uebrigens werden immer nur wenige, nur die Auserwählten, so beten. Die Meisten werden, wie Noahs und Lots Zeitgenossen, blind und stumm dahinlebend, vom Tag des Herrn überrascht werden. Glauben wird der Menschensohn auf Erden bei seiner Rückkehr nicht finden: — ein Zukunftsbild, das vielleicht in Folge einer trüben Stimmung von der 13, 35 ausgesprochenen Hoffnung abweicht. Möglich auch, daß ursprünglich dieser Spruch in einem andern Zusammenhang gesprochen wurde, und sich gar nicht auf die Zukunft, sondern auf das erste Kommen des Messias bezog.

XVIII, 9—14.

Beharrlich muß das Gebet sein, wenn es nützen soll. Doch die Beharrlichkeit allein thut's nicht. Sie würde sogar schaden, wenn der Betende sein Vertrauen darauf setzen wollte. Nicht auf sich selbst und auf seine Gerechtigkeit, sondern auf Gottes Erbarmen muß der Betende sich stützen. Wie der Zöllner, nicht wie der Pharisäer, soll der Auserwählte beten. Dies der Zusammenhang dieses Gleichnisses mit dem vorangehenden.

Der Form nach gehört dieses Gleichniß zu den kühnsten Reden Jesu. Wie ärgerlich, wie empörend mußte es in manchen frommen Ohren klingen! Verhöhnt doch Jesus hier nichts Geringeres als das Gebet eines Frommen, das Gebet eines Mannes, dem er selbst, obwohl er ihn verhöhnt, ein vortreffliches Zeugniß geben muß. Denn wahrlich, dieser Pharisäer war ein rechtschaffener Mann. Er ließ sich seine Religion mehr Geld und Mühe kosten, als die meisten Christen für die ihrige opfern. Uebrigens war das

Gebet des Pharisäers durchaus regelrecht, schriftgemäß. Man kann sogar sagen: er betete so, wie nach der Lehre der heiligen Schrift, »nach Gottes Wort«, jeder Israelit zu beten verpflichtet war. Vergl. V. Mos. 26, 13—15. Das Gleichniß Jesu, so konnte man sagen und wird man wohl gesagt haben, war nicht blos gegen den Pharisäer und seine frommen Gesinnungsgenossen, sondern auch gegen Gottes Gesetz respectwidrig.

So kühn aber dieses Gleichniß in seiner Form auch sein mag, anti-jüdisch oder auch nur dem Judenthume ganz fremd war der darin ausgesprochene Grundgedanke gewiß nicht. Den Werth eines demüthigen, zerknirschten Herzens wissen die alttestamentlichen Propheten wohl zu schätzen und zu empfehlen, (Vergl. Jes. 57, 15. Ps. 51, 19.) und daß »die Schamhaftigkeit«, die demüthige und schmerzvolle Erkenntniß der Sünde eine Grundeigenschaft der wahren Frommen sei, haben manche Rabbinen gelehrt; ebenso daß Gott den erhöht, der sich erniedrigt, und den erniedrigt, der sich erhöht[1]).

XVIII, 15—17. Vergl. Matth. 19, 13—15.

Die Entsagung auf eignes Verdienst und eigne Würdigkeit können wir gar nicht weit genug treiben. Wie unmündige Kinder sollen wir zu Jesu kommen, uns wie Säuglinge zu ihm tragen lassen. Dies will uns hier der paulinische Evangelist wohl sagen, indem er diese Erzählung dem Gleichniß vom Pharisäer und vom Zöllner anschließt.

XVIII, 18—20. Vergl. Matth. 19, 16—29.

Der Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem vorangehenden ist wohl so zu denken, wie an der parallelen Stelle des Matthäus. Vielleicht aber darf man hier weiter zurückgreifen und diesen Ab-

[1]) Siehe Dukes, Rabbinische Blumenlese. 106. 181.

schnitt als den letzten Ring einer mit 18, 1 anfangenden Kette ansehen. Beten muß man beharrlich, 18, 1—8, doch darf man nicht auf diese Beharrlichkeit sich stützen, sondern auf Gottes Gnade wie der Zöllner, 18, 9—14. Wie ein Kind soll man dem Reiche Gottes nahen, 18, 15—17. Das lehrt uns Jesus hier durch sein Beispiel, indem er sich selbst, den wir mit Recht über uns alle stellen, nicht für gut hält.

XVIII, 31—34. Vergl. Matth. 20, 17—19.

Hier beginnt in unsrem Evangelium ein neuer Abschnitt. Jesus betritt den Weg des Leidens, wohl wissend, was er thut, den Ausgang klar schauend, während die Jünger ihm blind folgen und selbst seine klarsten Worte nicht verstehen. Vielleicht auch, und dies ist wohl wahrscheinlicher, war Jesu Wort verhüllter als es hier, nach seinem Tode, nach der Erfüllung seiner Ahnungen, überliefert wird.

XVIII, 35—43. Vergl. Matth. 20, 29—34.

Der blinde Verehrer des Davidsohnes ist wohl hier ein Bild der jetzt noch blinden Apostel. Geheilt, werden sie, — wie der in dieser allegorischen Erzählung geheilte Blinde, freudig dem Herrn folgen.

XIX, 1—10.

Nicht blos des Verstandes, auch des Gewissens Blindheit wird durch Jesu Wort geheilt. Die in ihren jüdischen Vorurtheilen blinden Apostel wird er zu seiner Zeit heilen; jetzt schon heilt er den blind dahinlebenden Zöllner. Durch sein Wort, durch seine Herablassung und Freundlichkeit bringt er den anscheinend verstockten Sünder zur Buße, zur Erkenntniß seines Unrechts und zum thatkräftigen Entschluß, sein Unrecht wieder gut zu machen. Das unrecht-

mäßig Erworbene wird Zachäus, den Forderungen des Gesetzes gemäß, zurückerstatten, (vergl. II. Mos. 22, 1 ff.) und dazu die Hälfte seiner Güter den Armen schenken, gleichsam als eine Sühne für seine Sünde. Vergl. Sirach 3, 33—34. Hätte er geizen wollen, oder wäre er weniger bußfertig gewesen, so hätte er auch mit einer geringeren Zurückerstattung dem Gesetze genügen können. Vergl. im oben angeführten Gesetze die Verse 4 und 7 und IV. Mos. 5, 7.

Diese ganze Erzählung enthält nichts, das nicht so, oder ungefähr so, geschehen konnte. Doch liegt in einigen ihrer Züge der Schein des Erdichteten. Daß Jesus den auf dem Baum Sitzenden beim ersten Anblick so gründlich erkennt, daß er ihn bei seinem Namen, den er anscheinend nicht erfragt, sondern wunderbar errathen hat, zu sich ruft, zur Gemeinschaft mit sich beruft: dies alles giebt dieser Erzählung das Gepräge des Allegorischen. Auch ist es ein unsren berechtigten Realismus in auffallender Weise verletzender Zug dieser Erzählung, daß Jesus den murrenden Gegnern, — die man sich doch nicht im Hause oder gar am Tische des Zachäus, sondern draußen und später murrend denken muß, — mit Worten antwortet, die er an Zachäus richtet, und noch am Tische ruhend spricht. Vergl. Vers 7 und 9—10. Schließlich ist zu bemerken, daß der Name des Oberzöllners zu seinem hier geschilderten Charakter vortrefflich paßt, und von einem allegorisirenden Dichter nicht besser gewählt werden konnte. Zachäus nämlich bedeutet Biedermann.

XIX, 11—27.

Die Aehnlichkeit zwischen diesem Gleichniß und dem Gleichniß von den Talenten, (»Centnern«) wie es bei Matth. 25, 14—30, gegeben wird, ist unleugbar. Desto auffallender aber und denkwürdiger ist die Verschiedenheit zwischen beiden. Während nämlich Matthäus die Abreise und Rückkehr des Herrn sehr kurz und die Gegner des Herrn gar nicht erwähnt, erzählt Lucas ausführlich,

warum der Herr abgereist, was während seiner Abwesenheit seine Gegner gethan haben, und wie er sie nach seiner Rückkehr behandelt hat. Das Verhältniß des »hochgebornen Herrn« zu seinen Feinden wird hier zu einem wesentlichen Bestandtheil des Gleichnisses, fast könnte man sagen: zu einem kleinen Drama entwickelt. Dieses Drama aber, als Jesus es erzählte, mußte den Zuhörern wie eine Anspielung auf die damals und dort allbekannte Geschichte des Archelaus erscheinen. Archelaus nämlich, der Sohn Herodes' des Großen, war in ein fernes Land, nach Rom, gezogen, um sich bei Augustus den Fürstentitel zu holen. Er bekam ihn auch, trotz einer Anklage der Juden. Nach seiner Rückkehr behandelte er seine Gegner, allerdings nicht so, wie der neue König im Gleichniß, die Seinigen, doch immerhin grausam genug. Denn im zehnten Jahr seiner Regierung, im sechsten unsrer Aera, wurde er von dem römischen Kaiser wegen mißbrauchter Regierungsgewalt abgesetzt und nach Gallien verbannt. Von dieser Absetzung, oder doch von ihren Ursachen, muß man bei der Auslegung unsres Gleichnisses jedenfalls absehen, eingedenk des Sprüchwortes, daß jede Vergleichung hinkt. Immerhin bleiben einige Punkte übrig, in welchen Jesus eine Aehnlichkeit zwischen sich und Archelaus andeuten konnte. Wie Archelaus, so muß auch er zum König der Könige reisen, in ein fernes Land, und sich dort die messianische Würde, die Belehnung, als Statthalter Gottes, holen. Vergl. Dan. 7, 13—14. Wie die Feinde des Archelaus zu Augustus, so sagen Jesu Feinde zu Gott: »Dieser soll nicht über uns herrschen!« Trotz ihrem Widerspruch wird aber Gott ihm das Reich verleihen, und er wird über sie herrschen, ihren Widerstand brechen.

Diesen Theil des Gleichnisses, von dem bei Matthäus kaum die ersten Lineamente sich finden, scheint Lucas, wenigstens in theoretischer Beziehung, als den wichtigsten anzusehen. Jesus, so meint Lucas und sagt er ausdrücklich, hat dieses Gleichniß erzählt, um solche zu belehren, die da glaubten, daß Gottes Reich sofort sich offenbaren werde. Zu ihnen sagt er, daß er zuerst verreisen, in einem

fernen Lande sich seine Belehnung holen, den Widerstand seiner Feinde brechen müsse.

Die Jünger aber, seine Diener, lehrt er, wie sie in seiner Abwesenheit, mit dem Gelde, das er ihnen anvertraut, umgehen sollen. Sie sollen es nicht liegen lassen, nicht ängstlich verwahren, sondern durch fleißige, kühne Arbeit vermehren. Einem jeden von ihnen hat er genau dieselbe, nicht, wie bei Matthäus, eine ungleiche Summe gegeben; jedem nur eine kleine Summe, nur eine Mine, 1/60 Talent, = 55 Mark; nicht, wie bei Matthäus, ein oder mehrere Talente. Der treueste und tüchtigste Knecht verzehnfacht seine Mine. Ein zweiter verfünffacht die seinige. Beide erscheinen kühner oder glücklicher als die zwei besten Knechte bei Matthäus. Noch lächerlicher aber als bei Matthäus erscheint hier der Schalksknecht mit dem »Schweißtuch«, worin er seine Mine aufbewahrt hat. Ein treffendes Bild des ängstlichen, im Schweiße seines Angesichts die reine Lehre verwahrenden Zionswächters!

Wie die anvertrauten Summen und das Handeln der Knechte, so wird auch die Belohnung der zwei Tüchtigsten etwas anders dargestellt als bei Matthäus. Während nämlich dort beide das gleiche Lob empfangen und aufgenommen werden in dieselbe Freude, empfängt hier der allerkühnste und beste, noch einen größeren Lohn als der zweitbeste. Und während dort der Lohn in Lob und Freude besteht, besteht er hier in Lob und in erweiterter Thätigkeit.

Alle diese Differenzen zwischen Matthäus und Lucas sind wahrscheinlich beabsichtigte, zum Theil auch gelungene Verbesserungen, die Lucas, oder sein Gewährsmann, an der älteren, bei Matthäus aufbewahrten Recension des Gleichnisses vorgenommen hat.

Was die den Herrn betreffenden Differenzen angeht, so ist vielleicht auf die von Lucas gegebene Recension der Grundsatz anzuwenden, daß die härtere Lesart vorgezogen werden muß. Denn die so überaus kühne und volksthümliche Parallele, die Jesus hier zwischen sich und dem Archelaus zieht, ist schwerlich von einem Jünger erdichtet worden. Leichter allerdings kann man den Schluß

für einen vom Judenhaß eingegebenen, von Jesu nicht so formulirten Ausspruch halten.

Daß die Lehren Jesu, bei Lucas nicht in Talenten, sondern in Minen dargestellt werden, ist vielleicht als eine in paulinischen Kreisen nicht unerhörte Geringschätzung des »Christus im Fleische« anzusehen. Allen Jüngern, den zehn Knechten, (warum nicht den Zwölfen?) wird die gleiche Summe anvertraut. Denn Jesus lehrte überall eine und dieselbe Lehre. Der kühnste Knecht empfängt den größten Lohn, das größte Arbeitsgebiet, weil der Lohn überall den Leistungen proportionirt ist oder doch sein soll, und der beste Lohn der Arbeit, namentlich solcher Arbeit, ist nicht Freude, sondern eine erweiterte Thätigkeit. Wer in dieser Vorbereitungszeit treu und muthig gedient hat, wird einst mit dem rückkehrenden Meister, und wie er, zur Herrschaft, zu einer königlichen Thätigkeit erhoben werden. Vergl. Joh. 14, 12.

XIX, 28—38. Vergl. Matth. 21, 1—11.

Mit geschickter Hand hat Lucas hier zwei in der parallelen Erzählung des Matthäus liegende Steine des Anstoßes entfernt: den überflüssigen Esel und das Hosiannah. Für heidenchristliche Leser war ein zweiter Esel nicht einmal die Erfüllung einer Weissagung, sondern blos störend. Das Hosiannah aber war für Manche unverständlich, für Andre aufregend, für den politischen Leumund der Gemeinde gefährlich. Lucas übersetzt es deßhalb nicht treu, sondern äußerst frei, in ein harmloses Loblied. Die bei Matthäus etwas rebellischen Hosiannahrufer besingen hier den Frieden, wie die Engel in der Weihnacht. (Vergl. Vers 38 mit 2, 14.) So ist wohl die Erzählung des Lucas erbaulicher und salbungsvoller, in der Hauptsache aber nichts weniger als geschichtlich.

XIX, 39—40. Vergl. Matth. 21, 15—17.

Jesus kann sehr wohl die beiden Aussprüche gethan haben: den bei Matthäus und den hier aufbewahrten, und zwar beide bei

derselben Gelegenheit, nämlich als einige, vielleicht wohlwollende Pharisäer ihn aufforderten, den Hosiannahrufern Stillschweigen zu gebieten. Für die Annahme, daß er den bei Matthäus aufbewahrten Ausspruch im Vorhof des Tempels, den bei Lucas gegebenen auf dem Wege dahin gethan habe, spricht der Buchstabe der zwei Berichte. Dagegen aber spricht die Unwahrscheinlichkeit, daß derselbe Dialog sich so bald wiederholt habe. Einfacher ist es gewiß, zu vermuthen, daß von dem bei dieser Gelegenheit Gesprochenen jeder der beiden Evangelisten das berichtet, was er für das Erbaulichste hielt: Matthäus, einen Hinweis auf eine erfüllte Weissagung; Lucas, ein Wort, durch welches Jesus die ihm gewordene Huldigung als eine nothwendige Anerkennung des in ihm leuchtenden Lichtes darstellt. Im Munde Jesu hatten beide Aeußerungen einen zugleich stolzen und wehmüthigen Klang. Das Oberflächliche, Kindische der ihm gewordenen Huldigung fühlt er sehr scharf, doch behauptet er, seinen Gegnern und schüchternen Freunden gegenüber, das gute Recht dieser unmündigen Kinder. Die Anerkennung dieser Thoren ist ihm ein Ersatz für die fehlende Anerkennung der Weisen, eine Ermuthigung am Vorabend des entscheidenden Kampfes, ein Trost am Rande des Grabes.

XIX, 41—44.

Wahrscheinlich ist diese Erzählung nur die dramatisirte Variation eines früher berichteten Ausspruchs 13, 34—35 und Matth. 23, 37—39. Der Ort, wo Jesus hier seine Thränen weint, der im Osten der Stadt, dem Tempel gegenüber sich erhebende Oelberg, erhöht, so zu sagen, die Anschaulichkeit und Sinnigkeit der ganzen Darstellung. Es fragt sich aber, ob Jesus seine Thränen nicht lieber verborgen, als vor aller Welt geweint hätte. Letzteres scheint zu dem, was er seinen trauernden Jüngern empfiehlt, nicht wohl zu passen. Vergl. Matth. 6, 16, auch Jerem. 13, 17. Uebrigens haben alttestamentliche Propheten denselben Schmerz empfunden

und ausgesprochen, (Vergl. Jesaia 22, 4. Jerem. 8, 21 — 9, 1 und die Klagelieder) so daß Christi That auch hier als die Erfüllung prophetischer Vorbilder erscheint.

XIX, 45—48. Vergl. Matth. 21, 12—17.

Lucas übergeht hier alles Tumultuarische, so viel als nur möglich, mit Stillschweigen. Auch scheint er nicht zu glauben, daß Jesus gerade bei dieser Gelegenheit Blinde und Lahme geheilt habe. Unser Evangelist ist eben ein Freund des Friedens, der kirchlichen Union und auch des guten Einvernehmens mit der römischen Obrigkeit.

XX, 1—8. Vergl. Matth. 21, 23—27.

XX, 9—19. Vergl. Matth. 21, 33—46.

Dem Sinne nach, sind beide Recensionen höchstens in einem Punkte verschieden. In der Form ist einiges bei Matthäus anders, besser und wahrscheinlich auch ächter als bei Lucas. Am Anfang des Gleichnisses hat Lucas die genaue Nachahmung der jesaianischen Parallele, wie sie Matthäus Vers 33 berichtet, verwischt, vielleicht weil sie für seine heidnisch gebildeten Leser kein Interesse hatte. Die Mehrzahl der Knechte bei Matthäus eignet sich besser als die von Lucas vorgezogene Einzahl, an die von Gott gesandten Propheten zu erinnern. Daß die Zuhörer Jesu bei Matthäus über die Weingärtner, d. h. über sich selbst, das Verdammungs-Urtheil aussprechen, ist eine großartige, wirkungsvolle Wendung, deren Kraft Lucas vielleicht nicht gewürdigt hat. Doch der wichtigste Unterschied zwischen beiden Recensionen liegt darin, daß Lucas trotz seines Paulinismus, die bei Matthäus ausgesprochene Weissagung vom Uebergang des Reiches an »ein anderes Volk« weggelassen hat. Vielleicht stand diese Weissagung noch nicht in der dem Lucas vorliegenden Recension unsres Gleichnisses.

XX, 20—26. Vergl. Matth. 20, 16—22.

Stärker noch als Matthäus hebt Lucas die böse Absicht, »die Schurkerei« (Vers 23 im Texte) der Fragenden hervor. Er ist darüber ganz empört.

XX, 27—40. Vergl. Matth. 22, 23—33.

Die profane, grob materialistische Gesinnung der Fragenden ruft in Jesu einen gewaltigen Gegensatz hervor, und treibt ihn weit über die Grenze seiner gewöhnlichen Anschauungen hinaus. Das Leben der Auferstandenen erscheint hier, wenn auch nicht ganz unkörperlich, so doch frei von der groben Körperlichkeit des Fleisches. »Sie sind den Engeln Gottes gleich, Söhne Gottes.« Als solche, nur als solche, können sie nicht sterben. Gotteskindschaft, Auferstehung und Unsterblichkeit sind hier untrennbare Begriffe. Das Leben der Auferstandenen, der Unsterblichen, ist dem Wortlaut des Textes nach, ein Leben in Gott, oder auch für Gott, »sie leben Gott«, d. h. in ihm, für ihn, in seinem, seinen ganzen Inhalt realisirenden Denken. »Jesus spricht hier, wie De Wette in seinem Commentar ganz richtig bemerkt, das Unbegreifliche in unbestimmbaren, überschwänglichen Begriffen nur für die Ahnung aus.«

Wie aber auch das Dasein der Unsterblichen beschaffen sein möge, da es von ihrer Gotteskindschaft abhängt, mit dieser identisch ist, so scheinen die Unfrommen, die Profanen, von der Unsterblichkeit selbst ausgeschlossen, und dem Tode, vielleicht auch der Vernichtung, preisgegeben. Nur »die Würdigen erreichen jene Welt und die Auferstehung von den Todten.« Merkt es euch, dies scheint er zu sagen, ihr, die ihr in Betreff der Auferstehung pikante Fragen zu stellen wißt! Für euch, so lange ihr so fragt, haben diese Fragen, gleichviel ob und wie Gott sie lösen wird, kein thatsächliches Interesse. Ihr seid der Auferstehung nicht würdig! Die

Würdigkeit aber ist hier einerseits in der Liebe Gottes, der sie den Seinigen verleiht, andrerseits darin begründet, daß die Kinder Gottes die göttliche Gabe sich aneignen.

XX, 41—44. Vergl. Matth. 22, 41—46.

XX, 45—47. Vergl. Matth. 23, 1. 6. 7. 14.

Nachdem er die glänzenden Siege des Meisters erzählt, berichtet hier der Evangelist, gleichsam zur Feier des Triumphs, einige die Besiegten heiter verhöhnenden Aussprüche.

XXI, 1—4.

Die Gabe der frommen Wittwe konnten die Jünger schwerlich sehen, also auch nicht zählen, und wenn Jesus sie hätte sehen und zählen können, er hätte es nicht gethan. So müssen wir denn die Angaben der Evangelisten, wonach die Wittwe »zwei Lepten«, (= 1 Quadrans = $^{1}/_{64}$ Denar = $^{55}/_{64}$ Pfennig) wie wir sagen würden: zwei Heller gegeben hätte, als eine willkürliche Vermuthung betrachten, »Alles, was sie hatte, ihre ganze Nahrung;« hat sie schwerlich eingelegt. Hätte sie es gethan, so müßte man ihre That beinahe als einen Versuch des Selbstmordes oder als den Anfang eines freiwilligen Bettlerlebens ansehen, wozu man gewiß nicht das allergeringste Recht hat. Lassen wir aber diese kleinlichen Nebensachen und betrachten wir das herrliche Bild, das uns hier gegeben wird. Jesus bewundert die arme Wittwe, die in ihrer frommen Einfalt für die Erhaltung des Tempels ihren Beitrag, ihr Opfer, freiwillig und anspruchslos hingibt. Obwohl er die Zerstörung des Tempels voraussieht und am levitischen Gottesdienst keine Freude hat, weiß er doch die demüthige, ihm nicht fremde Frömmigkeit dieses guten Weibes zu schätzen. Wie sie für den alten Tempel, gab er für den neuen, für den Tempel der Zukunft, alles was er hatte, sein Blut und sein Leben. Er war der

geistig weit überlegene, doch gleichgesinnte Bruder dieser in ihrer altgläubigen Pietät so treuen und so schönen Seele.

XXI, 5—36. Vergl. Matth. 24, 1—36.

Also bei allem Widerwillen, den er gegen die Frömmler empfand und aussprach, wußte Jesus eine für die Erhaltung des Tempels in frommer Gesinnung gespendete Gabe zu schätzen und zu loben. Nachdem uns der Evangelist dies im vorigen Abschnitt gezeigt hat, theilt er uns jetzt, gleichsam um das der Wittwe gespendete Lob vor jeder Mißdeutung zu bewahren, eine Rede mit, in welcher die Zerstörung des Tempels und Jerusalems geweissagt wird. Doch beim Untergang des alten Religionswesens wird Gottes Reich in seiner Herrlichkeit sich verwirklichen, und wie der ächte Stoiker, der Weise des klassischen Alterthums, so und noch viel mehr, soll der Christ mitten unter den Trümmern einer zusammenbrechenden Welt, furchtlos, unerschüttert dastehen, und das Haupt freudig erheben, im Gefühl, daß nun die Erlösung nahe ist.

Die Einzelheiten dieser Rede haben wir fast alle bei Matth. 24 gefunden und besprochen. Doch zeigt sich bei einer genauern Vergleichung beider Recensionen, außer einigen unwesentlichen Differenzen, ein sehr wichtiger Unterschied, auf den wir jetzt aufmerksam machen wollen. Während nämlich Jesus, nach dem Bericht des Matthäus, von den Schrecknissen des jüdischen Krieges sagt, daß sie »um der Auserwählten willen abgekürzt« werden sollen, und daß »bald darauf« das Zeichen des Menschensohns, des Messias, am Himmel erscheinen wird, vergl. Vers 22. 29. 30, setzt Lucas zwischen Jerusalems Zerstörung und die Rückkehr des Erlösers »die Zeiten der Völker«, d. h. die Zeit, in welcher das zerstörte Jerusalem seinen Siegern wehrlos preisgegeben wird, Vers 24; die Zeit auch, — das dürfen wir im Sinne des Evangelisten getrost hinzufügen, in welcher »die Fülle der Heiden eingehen wird in Gottes Reich.« (Röm. 11, 25.) Erst nach diesen Zeiten treten

die gewaltigen, Land und Meer, Himmel und Erde umwälzenden Naturerscheinungen ein, als Vorboten der nahenden Erlösung. Vers 25—27. »Dieses Geschlecht, sagt Jesus auch bei Lucas, wird nicht vergehen, ehe dies alles geschieht.« Vers 32. Doch in dem Zusammenhang, worin hier dieser Ausspruch steht, gehören zu der von Jesu gemeinten Generation entweder nur die Zeitgenossen des Evangelisten, oder gar nur die am Anfang der großen Naturerschütterungen lebenden Menschen. Letztere Auffassung wäre allerdings etwas spitzfindig, zugleich unpraktisch und eigentlich nichtssagend. Doch ist sie gewiß nicht unberechtigt. Denn zwecklos und unpraktisch erscheint uns die ganze hier gegebene Rede, wenn wir uns denken, daß Jesus *in dieser Form* sie an seine Apostel gerichtet hätte. Nur wenn er glaubte, was er nach der bei Matthäus gegebenen Recension dieser Rede klar aussprach, daß er »*bald*« nach der Zerstörung Jerusalems, (die er sich auch näher dachte als sie war, vergl. Matth. 26, 64,) auf den Wolken des Himmels kommen würde, nur wenn er von dieser auf seinem Standpunkt durchaus natürlichen Erwartung beherrscht war, hatte er einen vernünftigen Grund, seine Zuhörer zur Wachsamkeit zu ermahnen, seine Zuhörer vor den Gefahren der Wartezeit zu warnen, kurz: eine solche Rede zu halten. Seinen Zuhörern aber zu sagen, was sie, nach den auf die Zerstörung Jerusalems folgenden »Zeiten der Völker« thun sollten, daß sie alsdann sich hüten sollten, daß »ihre Herzen nicht beschwert würden mit übermäßigem Essen und Trinken«, wie er es hier Vers 34 sagt, wäre nicht blos durchaus unpraktisch, sondern auch sehr wunderlich gewesen.

Demnach erweist sich die Recension des Lucas, in diesem Hauptpunkt, als offenbar ungenau, ungeschichtlich, ja mit sich selbst zerfallend. Einerseits hat er die Weissagung Jesu, weil sie, in ihrer ursprünglichen Form mit den Thatsachen nicht übereinstimmte, abgeschwächt, dilatorisch umgestaltet, andrerseits hat er die damit verbundenen Ermahnungen, weil er sie — gewiß nicht mit Unrecht, unter allen Umständen und auf alle Fälle für brauchbar und heil-

sam hielt, unverändert stehen lassen. Nur die Aufforderung, Gott zu bitten, daß die Flucht aus Jerusalem nicht am Sabbath geschehen möge, Matth. 24, 20, hat er, als für heidenchristliche Leser unbrauchbar oder gar anstößig, weggelassen. Die Erbauung seiner Leser, nicht die geschichtliche Wahrheit suchte er vor allem.

XXI, 37—38.

Man vergleiche hier als gleichbedeutende Parallele Matth. 21, 17. Näher läge Luc. 6, 12. Der Evangelist sagt nicht, daß Jesus in einem Dorfe, in einem gastlichen Hause, sondern daß er auf dem Oelberg, gewiß in Gebet, seine Nächte zubrachte. Sein Obdach war der Himmel.

Das Haus Martha's und Maria's konnte unser Evangelist hier als Wohnort Jesu schon deßhalb nicht angeben, weil er es früher an einen andern, wenn auch anonymen Ort versetzt hatte. Vergl. 10, 38ff.

XXII, 1—6. Vergl. Matth. 26, 1—5. 14—16.

Lucas spricht von Geld, ohne die Silberlinge zu zählen. Für ihn hatte die Weissagung, wonach Matthäus die Summe bestimmen konnte, wahrscheinlich kein Interesse. Vielleicht auch wollte er, in dieser Sache, seinem Versprechen genauer Erkundigung, 1, 1ff., nachkommen, und nichts aussagen, was er nicht wußte. Auch schien ihm das Geld mit Recht als ein zu schwaches Motiv, das nur durch Satans Mitwirkung eine genügende Kraft gewinnen konnte.

XXII, 7—13. Vergl. Matth. 26, 17—19.

Wie die Verheirathung Isaaks und Jakobs und Mose's, so wird hier das Hochzeitmahl des Neuen Bundes mit einer Brunnenscene, allerdings etwas dürftig, ausgeschmückt und der Schimmer eines übernatürlichen Vorherwissens darüber ausgebreitet.

XXII, 14—20. Vergl. Matth. 26, 26—30.

Sehr gemüthvoll und herzgewinnend ist die dem Lucas eigenthümliche Einleitung der Abendmahlsfeier, das liebreiche, ächt menschliche Wort des Verses 15. Der Vers 16 aber erscheint als eine ungeschickte Reduplication des Verses 18, und dieser selbst steht hier, — am Anfang einer Mahlzeit, bei welcher Jesus, um der frommen Sitte zu genügen, wenigstens noch dreimal trinken mußte, — nicht am rechten Ort. Fast könnte man meinen, daß der Evangelist mit diesem Vers 18 seinen Abendmahlsbericht abschließen wollte, oder gar abgeschlossen habe, und daß das Folgende, Vers 19—20, ein späterer Zusatz sei. Jedenfalls ist es insofern ein Nachtrag, als hier das specifisch Jüdische, an die jüdische Abendmahlsfeier Erinnernde, nicht blos, wie bei Matthäus möglichst abgekürzt, sondern ganz entschieden in den Hintergrund gesetzt wird. An die Stelle der jüdischen Liturgie drängt sich hier die kirchlich christliche. Ihr gehört der von Paulus I. Cor. 10, 24—25 wahrscheinlich legitimirte Zusatz des Verses 19 an[1]): »Solches thut zu meinem Gedächtniß«: ein Wort, das im Munde Jesu, bei der jüdischen, gesetzlich obligatorischen Abendmahlsfeier gesprochen, kaum einen Sinn haben könnte, um so weniger als Jesus sein letztes Abendmahl mit der Erwartung feierte, daß in den »drei Tagen«, die seinen Tod von der Errichtung des Himmelreichs, und von seiner Rückkehr trennten, kein anderes gefeiert werden sollte.

XXII, 21—23. Vergl. Matth. 26, 20—25.

Mit vielem Takt hat Lucas sich hier vor einer allzubestimmten Bezeichnung des Verräthers gehütet, und so das Unwahrschein-

[1]) Wahrscheinlich hat Paulus diesen Zusatz legitimirt, vielleicht in die christliche Abendmahlsfeier eingeführt; doch ist auch möglich, daß dieser Zusatz in unsren ersten Corintherbrief durch einen späteren Schreiber eingeschaltet wurde.

liche, das Unmögliche, das wir im Bericht des Matthäus gefunden haben, glücklich beseitigt. Bemerkenswerth ist auch die freie Uebersetzung des jüdischen, von Matthäus gegebenen Ausspruches: »Wie geschrieben steht« in das allgemein Menschliche: »Wie es beschlossen ist.«

XXII, 24—30. Vergl. Matth. 20, 20—28.

Die Feier des letzten Abendmahls, nachdem das Jüdische daraus verdrängt war, glich beinahe einem leeren Rahmen, und das Bedürfniß, diesen Rahmen mit einem neuen, christlichen Inhalt auszufüllen, machte sich schon bei Lucas geltend. Deßhalb verwob er zu einem Tischgespräche einige Aussprüche Jesu, die wir bei Matthäus in einem andern Zusammenhang gefunden haben. Doch hat Lucas diesen Aussprüchen einige andre hinzugefügt, die er aus werthvollen, dem Matthäus wahrscheinlich fehlenden Quellen schöpfte.

Das kühne, dem Jesus der Hofprediger durchaus fremde Wort des Verses 25, enthielt in seiner ursprünglichen Form wohl eine Erinnerung an eine messianische Weissagung Jesaia's, 32, 5.

Vers 27 mag aus einem Berichte stammen, in welchem von der bei Johannes erzählten Fußwaschung die Rede war.

Die »Prüfungen«, von welchen Vers 28 spricht, sind die Versuchungen Jesu, wie sie für ihn aus dem Conflict seiner gegenwärtigen äußerlichen Schwäche mit seiner gewaltigen Zukunft und Bestimmung hervorgingen, vielleicht auch die Versuchungen, die sich ihm anfdrängten, wenn er, dem Geiste folgend, in Streit gerieth mit manchem Buchstaben der heiligen Schrift, des göttlichen Wortes. Alle diese Versuchungen überwand er glücklich, doch nach schweren Kämpfen, wovon die sogenannte Versuchungsgeschichte uns eine sinnbildliche Erinnerung aufbewahrt hat. Während er aber mit ihnen rang, mußten auch seine Jünger versucht werden, wie er selbst es war, an seiner Messianität zu zweifeln. Trotz allem blieben sie ihm treu. Deßhalb sollen sie, nachdem sie an seinen Kämpfen theilgenommen, auch an seiner Herrlichkeit ihren vollen Antheil erhalten.

Ursprünglich hatte die in diesen Worten liegende Verheißung einen ganz einfachen Sinn: Die zwölf Apostel sollten mit Jesu in Gottes Reich an Gottes Tisch sitzen und seine Mitregenten werden. (Vergl. Vers 16—18, samt den parallelen bei Matth.) In diesem Sinne nun hat sich die Hoffnung Jesu und seiner Jünger offenbar nicht erfüllt; auch kann man die von der christlichen Kirche den Aposteln so reichlich gespendete Verehrung nicht als einen Ersatz ansehen für den fehlenden Gottestisch und die fehlenden Richterthrone. Denn diese Verehrung wäre Jesu und selbst den Aposteln, wenn sie eine Ahnung davon gehabt hätten, als ein Greuel erschienen. Sie wollten weder Himmelsschlüssel, noch Lichtkränze tragen, noch Schreiber des heiligen Geistes werden. So gehört denn die hier gegebene Verheißung zu den messianischen Illusionen Jesu und seiner Apostel: wahrheitsvolle Illusionen, denn »die innere Stimme« der Hoffnung und des Glaubens, sie hat Jesus und die Seinigen auch hier nicht getäuscht. Was er in den ihm naheliegenden phantastischen Bildern des Himmelreichs geschaut hat, das hat sich in Gottes Weise verwirklicht. Ueberall, wo Jesus fortlebt und herrscht, leben und herrschen mit ihm, in gleicher Weise wie er, seine Jünger, die einfachen, schlichten Männer, die durch ihren Glauben seinen Glauben unterstützt, getragen und trotz all' ihren Schwächen sein Wort fortgepflanzt haben. Sie sitzen mit ihm auf unsichtbaren, auf den herrlichsten Thronen der Welt, und regieren mit ihm Gottes Volk.

XXII, 31—34. Vergl. Matth. 26, 33—35.

Dem Lucas eigenthümlich ist hier, in Vers 31 und 32, ein Ausspruch, der zu dem Folgenden, und auch zu Matth. 26, 31 nicht recht passen will und auch mit dem unmittelbar Vorangehenden in keinem Zusammenhang steht.

Jesus weissagt zunächst eine Prüfung, in welcher die Treuen von den Untreuen geschieden werden sollen. Das Bild, in welchem diese Scheidung dargestellt wird, haben wir schon in den Worten

des Täufers gefunden, 3, 15; es gehört der alttestamentlichen Sprache an. Vergl. Jesaia 21, 10. Jerem. 51, 33. In Verbindung mit Satan, dem Versucher, erinnert es an den bekannten Prolog des Buches Hiob.

Die bevorstehende Prüfung wird Petrus anscheinend nicht bestehen. Doch, trotz seiner dreimaligen Verleugnung, wird er in sich etwas behalten, was Jesus »Glauben« nennt, etwas, das ihn befähigen wird, sobald er von seiner Verirrung zurückkommt, die schwankenden Brüder zu befestigen.

Man bemerke noch, daß Lucas diesen Dialog zwischen Jesus und Petrus, nicht wie Matthäus, auf dem Oelberge, sondern noch am Abendmahlstische stattfinden läßt, um Jesu Abschiedsrede zu bereichern.

XXII, 35—38.

Calvin entrüstet sich hier über den »schändlichen und rohen Unverstand der Jünger[1].« Wie konnten sie, so fragt er, nachdem Christus so oft sie aufgefordert hatte, ihr Kreuz auf sich zu nehmen, jetzt an Schwerter denken? Umgekehrt muß man fragen, wie sie, wenn Jesus genau so gesprochen hat, wie hier berichtet wird, an etwas anders denken konnten, als an Schwerter. Hätte Calvin seinen theologischen Standpunkt für einen Augenblick verlassen, und sich an die Stelle der armen Jünger versetzt, gewiß er hätte sie nicht so streng verurtheilt. Denn zu einer bildlichen, geistigen Auslegung eignen sich die hier gegebenen Worte Jesu nicht im Mindesten. Jesus selbst durch die Frage, die er an seine Jünger richtet, Vers 35, nöthigt sie, seine Aufforderung buchstäblich zu verstehen, und als sie ihm zwei Schwerter anbieten, deutet er ihnen mit keiner Silbe an, daß er Waffen andrer Art gemeint habe. Er sagt nur, dies genüge, entweder weil es wirklich genügte, oder auch, weil jetzt nicht mehr zu haben war, und man sich damit begnügen mußte.

[1]) »Turpis sane et bruta fuit haec ruditas« etc. Comment. ad vers 38.

Besser als Calvin scheint hier Hase diese allerdings schwierige Stelle aufgefaßt zu haben. »Es frug sich,« sagt er in seinem Leben Jesu, (§. 104 der 4. Auflage.) »ob er durch Justizmord oder durch Meuchelmord fallen sollte. Jesus mußte den letzteren scheuen, der sein Ende jeder Verleumdung preisgab. Sein Uebernachten zu Bethanien, vielleicht auch seine schwerlich genau überlieferte Frage nach Waffen, Lucas 22, 36—38, deutet auf seine Vorsicht.« Setzen wir hinzu: auf seinen männlichen Muth, auf seinen gelegentlich heftigen, von der ihm angedichteten Weichheit grundverschiedenen Charakter.

XXII, 39—46. Vergl. Matth. 26, 36—46, auch Hebr. 5, 7—8.

Lucas unterscheidet sich hier in sechs nicht unwichtigen Punkten von Matthäus: 1) Gibt er uns die jedenfalls beachtenswerthe Notiz, daß Jesus während seines Aufenthaltes in Jerusalem, Abends »gewöhnlich« nach dem Oelberg ging. Diese Notiz könnte man ohne weiteres als geschichtlich annehmen, wenn sie nicht zu stark an das 21, 37 Gesagte, vielleicht auch an Hesekiel 11, 23 erinnerte.

2) Die drei von Matthäus auch in Gethsemane ausgezeichneten Lieblingsjünger treten hier nicht besonders hervor.

3) Die Worte des Gebets werden nur einmal angegeben, vielleicht um Jesus nicht in Conflict zu bringen mit seinem über die wortreichen Gebete ausgesprochenen Tadel, Matth. 6, 7.

4) Das Schlußwort Jesu, Vers 46, klingt viel weniger natürlich als bei Matthäus. Lucas opfert hier offenbar, und etwas ungeschickt, die psychologische Wahrscheinlichkeit dem erbaulichen Interesse.

5) Die Angst Jesu wird ausführlicher erzählt als bei Matthäus und in den grellsten Farben ausgemalt. Daß Lucas den in dicken Tropfen auf die Erde herabfallenden Blutschweiß als etwas übernatürliches, wunderbares angesehen habe, ist schwer zu behaupten. Eher hat er Jesus als Menschensohn in seiner welterlösenden Schwäche darstellen und uns zeigen wollen, wie »der zweite Adam«

die Erde im Schweiße seines Angesichts fruchtbar machen, und sie mit seinem Blut vom uralten Fluch erlösen mußte. Vergl. I. Mos. 3, 19. Auch Röm. 5, 12ff. und 8, 19ff.

6) Die Stärkung, die Jesus sich erbetet, wird hier unter dem Bilde eines Engels veranschaulicht. Dieser Engel aber könnte sehr wohl ein Zwillingsbruder des Engels sein, der den Elias in der Stunde seiner Entmuthigung mit wunderbarer Speise stärkte. I. Kön. 19. Nur ist Jesus, hier wie überall, größer als Elias. Dieser schlief; Jesus wacht und betet, uns zum Vorbild.

In all' diesen von Matthäus abweichenden Zügen ist die Darstellung des Lucas, im volksthümlichen Sinn und für's Volk, erbaulicher, als die des Matthäus; geschichtlicher aber ist sie gewiß nicht.

XXII, 47—53. Vergl. Matth. 26, 47—56.

Auffallend ist hier die Art, wie Judas eingeführt wird, fast als ob der Leser noch gar nichts von ihm wüßte: »der Judas genannte, einer der Zwölf.« Vielleicht ist dieser Zug ein Ueberbleibsel aus einer Quelle, in welcher Judas in solcher Weise eingeführt werden mußte. Auch sonst tritt Judas hier noch mehr hervor als bei Matthäus. Die Abscheulichkeit seines Kusses wird von Jesu mit wehmüthiger Entrüstung besprochen.

Jesus selbst aber ist hier mit weniger Wahrscheinlichkeit dargestellt als bei Matthäus. Das herrliche Wort von den zwölf himmlischen Legionen ist, vielleicht weil es den heidenchristlichen Lesern nicht ganz klar gewesen wäre, weggelassen und durch eine wunderbare Heilung ersetzt, in welcher Jesus eine in der That übermäßige und unmännliche Gutmüthigkeit zeigt, welche wir, Gott sei Dank, da sie in einer wunderbaren Wirkung sich gezeigt haben soll, ihm nicht zuzuschreiben brauchen.

Was aber bei Matthäus von der nothwendigen Erfüllung der Schrift ächt israelitisch gesagt wird, übersetzt Lucas, hier wie Vers 22, in das allgemein menschliche Wort von der in dieser Stunde

der Finsterniß verliehenen Macht: ein Wort, worin vielleicht eine Hinweisung gegeben ist auf die finsteren Gewalten, welchen Christus, nach späterer, paulinischer und johanneischer Lehre überliefert wurde. Vergl. I. Cor. 2, 6ff. Colossi. 2, 15. Joh. 12, 31. 14, 30.

XXII, 54—62. Vergl. Matth. 26, 69—75.

Das Feuer, an welchem Petrus, mitten unter den Kriegsknechten sitzend, sich wärmt, thut in der finstern Nacht eine malerische Wirkung. Vielleicht auch soll es den aufmerksamen und bibelkundigen Leser an die in Psalm 1 enthaltene Warnung erinnern. Weil Petrus dieser Warnung nicht gedachte, weil er »auf den Weg der Sünder trat, und da saß, wo die Spötter saßen«, gerieth er auf Satans Wurfschaufel und wurde »der Spreu gleich, die der Wind verweht«. (Psalm 1 und oben Vers 31.) Doch wird seine Sünde in weniger grellen, weniger anstößigen Zügen dargestellt als bei Matthäus. Nur die erste der drei Verleugnungen geschieht hier vor einer Magd, die zwei andern vor Männern, und keine mit Schwüren und Verwünschungen. Auch sind die Verleugnungen weniger angehäuft als bei Matthäus. Zwischen der zweiten und der dritten vergeht eine Stunde, und über das ganze finstere Bild verbreitet der Blick Jesu ein versöhnendes Licht. Dieser Blick, den wohl Lucas allein gesehen hat, mahnt jeden Gefallenen zur Buße und die Stehenden zur Demuth und Barmherzigkeit.

XXII, 63—65. Vergl. Matth. 26, 67—68.

Mit richtigem Takt überträgt Lucas auf die Häscher Jesu, die Rohheiten, die Matthäus den Rathsherrn selbst aufgebürdet hat. Weil aber diese Rohheiten dort erdichtet sind, kann man kaum behaupten, daß sie hier geschichtlich verbürgt seien.

XXII, 66—71. Vergl. Matth. 26, 59—68.

Für die von Matthäus in den Gerichtssaal gesetzten Mißhandlungen hat Lucas im vorigen Abschnitt eine bessere Stelle ge-

funden. Die ganze Debatte des hohen Raths beschränkt er auf die Frage: ob Jesus der Menschen- und Gottessohn sei? und nachdem Jesus diese Frage bejaht, bedarf der Evangelist samt seinen christlichen Lesern, und bedürfen auch die Rathsherrn keines andern Zeugnisses mehr.

Sehr merkwürdig, und aller Wahrscheinlichkeit nach durchaus ächt, sind die in Vers 67 und 68 enthaltenen, von Lucas allein aufbewahrten Worte. Sie lassen uns die Stimmung Jesu klar erkennen, und erinnern an ähnliche, unter gleichartigen Umständen gesprochene Worte Jeremia's. Jerem. 18, 15. Wie dort der Prophet, so fühlt auch Jesus hier die Nutzlosigkeit weiterer Verhandlungen. Er will leiden und erwartet die Entscheidung von Gott in naher Zukunft. Doch spricht er hier nicht, wie bei Matthäus, von seinem »Kommen auf den Wolken des Himmels«, auch nicht davon, daß seine Richter selbst in seiner Herrlichkeit ihn sehen werden. Er verkündigt blos seine von jetzt an beginnende Verherrlichung und Herrschaft: eine Umbildung der ursprünglichen Aussage Jesu, die, aller Wahrscheinlichkeit nach, keinen andern Grund hat, als das Bedürfniß, die Kluft zwischen dem Worte Jesu und den späteren Thatsachen zu verhüllen.

XXIII, 1—25. Vergl. Matth. 27, 11—25.

Pilatus wäscht sich hier nicht die Hände, wahrscheinlich weil diese Handlung den heidenchristlichen Lesern unsres Evangeliums weniger verständlich gewesen wäre als den jüdischen Lesern des Matthäus; im Uebrigen aber zeigt er eine nicht weniger unglaubliche Unbesonnenheit als bei Matthäus. Den angeklagten Jesus, der sich schlechterdings nicht vertheidigt, sondern im Gegentheil seine königlichen Ansprüche festhält, erklärt er wiederholt für unschuldig, will ihn freisprechen, und verurtheilt ihn dann — ohne irgend welche Begründung — zum Kreuzestod. Warum er aber einen Augenblick den Versuch macht, den Unschuldigen blos geißeln zu lassen, ist kaum begreiflich.

Statt der Frau des Pilatus und ihres Traumes haben wir hier — hier allein — die Verhandlung vor Herodes Antipas: ein sehr geistvoll gedichtetes Zwischenspiel, für welches in dem kleinen, ohnehin überfüllten Zeitraum zwischen der Gefangennahme und der Hinrichtung Jesu eine freie Stelle zu finden, um so schwieriger ist, als Pilatus, wie hier gesagt wird, »die Hohenpriester und das Volk«, zu einer zweiten Verhandlung zusammenrufen mußte, was doch im Handumdrehen nicht geschehen konnte. (Vergl. Vers 13.)

XXIII, 26—31. Vergl. Matth. 27, 27—32.

Geradezu empörend ist hier die in Vers 25 und 26 vorliegende Verleumdung, wonach Pilatus den verurtheilten Jesus den Juden übergeben, und von den Juden zum Kreuzestod hätte führen lassen: eine Verleumdung, die schwerlich mit einer blos stilistischen Nachlässigkeit zu entschuldigen ist.

Uebrigens gibt Lucas, wohl ohne zu wissen, was er thut, unmittelbar nach dieser Notiz einen Ausspruch, in welchem Jesus selbst seine Kreuzigung sehr klar, und mit ächt israelitischen Empfindungen, als eine That der Römer bezeichnet. »Wenn sie,« so lautet im Texte das zu den weinenden Weibern gesprochene Wort, »wenn sie am grünen Holze solches thun, was soll am dürren geschehen?« Mit andern Worten: Wenn sie, die Römer, mich, den friedfertigen Mann, so behandeln, wie werden sie erst mit dem armen, von blinden Führern zur Empörung verführten Volke umgehen? Das Bild vom grünen und dürren Holz, das beides von einem großen, durch Jehovah angezündeten Feuer verzehrt wird, ist wahrscheinlich einer Rede des Propheten Hesekiel entnommen, in welcher nicht blos der Untergang, sondern auch die messianische Wiederherstellung Juda's geschildert wird. Auch Jesus mag, indem er diese Worte sprach, an Beides gedacht haben. Hesek. 20, 46—48. 21, 27. Das Wort aber von den Bergen und Hügeln, deren Zusammensturz die Verzweifelten erflehen möchten, erinnert

an eine Weissagung Hosea's, wonach es einst bei der Zerstörung der israelitischen Altäre gesprochen werden soll. Hos. 10, 8. Indem Jesus an die schrecklichen Strafen denkt, denen Israel anheim fallen mußte, weil es von ihm sich abwandte, und die Volksführer ihn den Heiden überantworteten, vergißt er seine eignen, kurzen, in naher Herrlichkeit verschwindenden Schmerzen. Gewiß weint er selbst über Jerusalem's Trümmer, und sein Wort klingt wie ein Klagelied. Vergl. 19, 41 ff.

XXIII, 32—43. Vergl. Matth. 27, 33—44.

Die erste Tränkung mit Essig (oder Wein) und Galle hat Lucas, von seinem Takt geleitet, oder auch weil seine heidenchristlichen Leser von der bei dieser angeblichen Tränkung in Betracht kommenden Weissagung nichts wußten, aus seinem Bericht weggelassen. Anstatt dieser Tränkung gibt er uns hier zwei unschätzbare, und wahrscheinlich auch ächte Perlen: Jesu Fürbitte für seine Feinde und das Gespräch der Schächer mit Jesu. Die Fürbitte war allerdings im Munde Jesu nur die einfache Anerkennung der Wahrheit. Denn gewiß erkannten Jesu Feinde weder die wirkliche Beschaffenheit, noch die Folgen ihrer That. Doch welch' eine Größe des Geistes und des Herzens gehörte dazu, um unter solchen Umständen eine solche Wahrheit zu sehen und anzuerkennen! Von den zwei Schächern berichtet Matthäus, und ihm folgend, auch Marcus, daß sie beide Jesus schmäheten: eine Angabe, die sich mit dem Bericht des Lucas nicht einmal durch die verzweifelte Behauptung vereinbaren läßt, daß der eine von den beiden, nachdem er zuerst an den Lästerungen des andern sich betheiligt, sich auf einmal bekehrt hätte. Denn eine solche Bekehrung, wenn wir sie uns auch als möglich denken wollen, hätte Lucas, der Pauliner, wenn er davon gewußt hätte, sicher nicht mit Stillschweigen übergangen. Vielmehr muß man annehmen, daß Matthäus von dem guten Schächer nichts wußte, und zum Abschluß seines finsteren Kreuzigungsberichtes gern erzählte, wie selbst die zwei mitgekreuzig-

ten Schächer Jesus lästerten, beide dem unedlen Thiere gleich, das in der bekannten Fabel dem sterbenden Löwen einen Fußtritt gibt. Lucas hat es vorgezogen, aus dem ihm zugänglichen Vorrath geschichtlicher Erinnerungen und dichterischer Ausschmückungen der Geschichte, uns hier eine Erzählung mitzutheilen, in welcher Jesus sterbend als ein Richter der Lebendigen und der Todten erscheint, als der Vollzieher des ewigen Rathschlusses, wonach die einen zu seiner Rechten, die andern zu seiner Linken stehen werden. Uebrigens sind die Worte der beiden Schächer und Jesu nicht minder wahrscheinlich als ergreifend. Der gute Schächer überrascht uns allerdings durch die fast unglaubliche Fertigkeit seines Glaubens und seiner Hoffnung, — in einer Stunde, wo selbst die Apostel alle an ihrem Meister irre geworden waren. Doch warum sollte nicht eine solche Gesinnung auch im Herzen eines verirrten und verwahrlosten Menschen gelebt und sich so geäußert haben? Was er von Jesu und zu Jesu sagt, klingt durchaus ächt, ganz räubermäßig: »Der hat keine Dummheit gemacht!« So heißt es im Texte. Und: »Gedenke meiner, wenn du kommst, in deinem Reich,« d. h. wohl »Gib mir, bei deiner Rückkehr, in deinem Reich, in irgend einem Winkelchen ein Plätzchen, wo ich leben und bestehen kann.« Auf diese Worte antwortet Jesus, indem er dem Bittenden für heute schon Erquickung und vielleicht einen Lohn verheißt dafür, daß er ihn, den sterbenden Messias, durch seinen Glauben erquickt hat. »Im Paradiese,« d. h. in der unterirdischen Wohnung der abgeschiedenen Frommen, an Abrahams Tisch, wird er, der begnadigte Missethäter mit dem Messias zusammentreffen. Da werden sie beide ruhen, bis zur Stunde der Rückkehr, bis zur Gründung des Reiches — also »drei Tage.«

XXIII, 44—49. Vergl. Matth. 27, 45—56.

Hier fehlt das vieldeutige, manchen Christen von jeher anstößige: »Eli, Eli, lamma asabthani?« also auch der entsetzliche Witz, zu welchem dieses Wort des Sterbenden Anlaß gegeben haben soll.

Von einer Auferstehung der Heiligen ist hier nicht die Rede, wahrscheinlich weil Lucas es für einen Irrthum hielt, anzunehmen, daß alttestamentliche Fromme schon vor Jesu Rückkehr auferstanden seien, während wir Christen erst an jenem Tag unsre Auferstehung oder Verklärung zu erwarten haben. Vergl. I. Cor. 15, 23. Da nun Lucas von der Auferstehung dieser Heiligen nichts berichtet, hat er auch keinen Grund, das Erdbeben, wodurch ihre Gräber geöffnet wurden, zu erwähnen.

Statt des letzten Schreies, von dem Matth. 27, 50 spricht, legt Lucas dem sterbenden Jesu ein Wort milden Friedens auf die Lippen, vielleicht ein Psalmwort. Vergl. Vers 46 und Ps. 31, 6. Wenn aber Jesus, dieses Psalmwort, gebetet hat, was durchaus glaublich ist, so hat er ihm schwerlich die hier vorliegende abgekürzte, dem paulinischen Gottessohn und Erlöser so gut angemessene Form gegeben. Er hätte sich nicht gescheut von einer ihm gewordenen oder bestimmten Erlösung zu sprechen, und hätte auch seinen Vater, den Gott Israels, mit dem Psalmdichter als »den wahren Gott« buchstäblich: »den Gott der Wahrheit[1])« angeredet.

Wie bei Matthäus, so wird auch hier der römische Hauptmann von der Herrlichkeit Jesu ergriffen, doch begnügt er sich von ihm zu sagen, daß er ein gerechter Mensch war, nicht, wie bei Matthäus, der Sohn Gottes, oder eines Gottes. Uebrigens erkennt hier nicht blos der Römer, sondern der ganze Volkshaufe die Herrlichkeit Jesu, damit vorbildlich dargestellt werde, wie einst nach dem Wort der Propheten und der Hoffnung des Paulus, »ganz Israel« sich zum Herrn bekehren wird. Vergl. Röm. 11, 26. Die Art aber, wie hier das Volk das Geschehene bereut, sich die Brust schlagend im Hinblick auf den, den es durchstochen hat, soll vielleicht an eine in christlichen Kreisen weit bekannte und auf Jesus bezogene Weissagung Zacharias 12, 10ff. erinnern.

---

[1]) So lautet die Anrede in der griechischen Uebersetzung. Das Hebräische, frei aber treu übersetzt, bedeutet: »Du treuer Gott!«

Die in den bei Matthäus angeführten Frauennamen liegenden Schwierigkeiten wollte Lucas seinen Lesern ersparen.

XXIII, 50—56. Vergl. Matth. 27, 57—61.

Joseph ist hier nicht, wie bei Matthäus, ein Jünger Jesu, sondern ein Rathsherr, der, gewiß nicht allein, im hohen Rath nicht gegen Jesus gestimmt hatte.

Die frommen Frauen aber, wahrscheinlich nicht blos die zwei von Matthäus hier genannten Marien, bereiten noch in der letzten Stunde vor Sabbathsanfang die Spezereien, womit sie ihren Meister einbalsamiren wollen. Wenn sie es wirklich thaten, so erwarteten sie keine wunderbare Auferstehung der verehrten Leiche.

XXIV, 1—12. Vergl. Matth. 28, 1—10.

Zwischen Matthäus und Lucas zeigen sich hier sehr bemerkenswerthe Unterschiede:

Matthäus bestimmt die Zeit der Auferstehung etwas zweideutig, so daß man nicht sicher weiß, ob er den Samstag Abend, oder die erste Morgenstunde des Sonntags meinte. Lucas folgt entschieden der später kirchlich gewordenen Chronologie und gibt unzweideutig die Morgendämmerung des Sonntags an. Denn in Lucas muß hier der Vers 1 übersetzt werden, nicht wie Luther ihn irrthümlich und wunderlich übersetzt hat: »Aber an der Sabbather einem, sehr frühe u. s. w., sondern: »Am ersten Wochentage aber, bei frühem Morgen,« (De Wette).

Lucas läßt die Frauen in das offene Grab eintreten und sagt unzweideutig, daß sie »den Leib des Herrn Jesu[1])« nicht fanden. Während Matthäus die Frauen weder das Grab betreten, noch das Verschwundensein der Leiche irgendwie constatiren läßt. (Vers 8 ist nicht mit Luthers Worten zu übersetzen: »eilend zum Grabe hinaus, sondern »vom Grabe hinweg«.)

[1]) Aeltere Handschriften sagen: »den Leib«.

Bei Matthäus spricht ein in Blitzgestalt erscheinender, schneeweiß gekleideter Engel, nachdem er den Grabstein weggewälzt, die Wächter erschreckt und fast zu Leichen gemacht hat, huldvolle Worte zu den suchenden Frauen. Bei Lucas wird ein in Blitzgestalt erscheinender Engel gar nicht erwähnt und von den Wächtern ist gar nicht die Rede. Als die Frauen kommen, liegt der Stein schon weggewälzt da, ohne daß gesagt würde, wie er weggewälzt worden. Nicht ein, sondern zwei Engel sprechen zu den Frauen, und diese Engel erscheinen als »zwei Männer« in leuchtenden, »blitzenden« Kleidern, werden aber nicht Engel genannt. Bei Matthäus begegnet Jesus selbst den fortgehenden Frauen und begrüßt sie; bei Lucas erscheint Jesus noch nicht.

Daß Petrus, nachdem er von den Frauen die überraschende Nachricht gehört, zum Grabe lief, hineinschaute und die Grabtücher liegen sah, wird hier Vers 12 gesagt, doch fehlt dieser ganze Vers in den älteren und besseren Handschriften. Offenbar ist er der Darstellung des vierten Evangeliums, Joh. 20, 5ff., entnommen.

Im Ganzen ist dieser Bericht des Lucas an dichterischer Schönheit und religiösem Gehalt wohl ärmer, als der parallele Bericht des Matthäus. Doch schmückt ihn das geflügelte unsterbliche Wort: »Was sucht ihr den Lebendigen bei den Todten?«, ein Wort, das die Auferstehungsgläubigen, denen so viel an der wunderbaren Wiederbelebung der Leiche Jesu gelegen ist, noch lange nicht in seiner ganzen Tiefe verstanden haben.

XXIV, 13—35.

Daß die Augen der Jünger zurückgehalten, dann aber, als Jesus ihnen das Brot bricht, auf einmal geöffnet werden, daß Jesus, obgleich er mit ihnen einen weiten Weg gegangen war, doch in der Gestalt eines unbekannten Wanderers vor ihnen sitzt, und für sie auf einmal verschwindet: dies alles beweist genugsam die Ungeschichtlichkeit dieser Erzählung. Doch liegt hier, unter einer dichterischen Hülle, ein Stück ächter Geschichte vor den Augen der

Sehenden. Denn hier wird uns ein treffendes Bild gegeben von der ursprünglichen Form und von der ersten Entwicklung des christlichen Glaubens. Für die meisten seiner Verehrer, ja für die Mehrzahl des Volkes, war Jesus, wie hier sehr schön gesagt wird, ein »in That und Wort gewaltiger Prophet«, ein frommer gottgesandter Verkündiger des göttlichen Wortes. Von ihm erwartete man die Befreiung Israels. Die Priester aber und die geistlichen Führer verriethen ihn den Römern und brachten ihn an's Kreuz, gewiß weil sie keinen Messias wollten. Daß er am Kreuze sterben würde, hatte er selbst vorausgesehen und verkündigt, zugleich aber von seiner Auferstehung, von seiner Rückkehr »am dritten Tag« gesprochen. Dieses Wort von den drei Tagen nahmen die Jünger buchstäblicher als er es wohl selbst gemeint hatte, und waren deßhalb am dritten Tag nach seinem Tode, da er ihnen noch nicht erschienen war, fast entmuthigt. In ihrer Entmuthigung aber glimmte noch ein Funke des Glaubens und der Hoffnung. Das Wort der Frauen, die Engels-Erscheinungen gesehen, und von Engeln gehört hatten, daß Jesus lebe, klang für sie nicht »wie ein Mährlein«, sondern brachte sie in Erstaunen[1]). Von diesem Staunen zum Glauben war der Weg nicht mehr weit, und als einer unter ihnen, bald mehrere, aus der Schrift ihnen bezeugten, was sie in der Schrift, und dann auch in den aus ihrem Glauben entsprungenen Gesichten gefunden hatten: die Gewißheit, daß Jesus lebe und verherrlichst sei, »schöpften sie alle mit Freuden aus den Quellen des Heils.« Sie versammelten sich wieder zu brüderlichen Mahlzeiten und Besprechungen, theilten sich ihre Erinnerungen, ihre Hoffnungen, ihre biblischen Entdeckungen, ihre Gesichte mit. Da wurde ihnen Jesus, indem ihr Herz vor Andacht und Freude brannte, mehr als einmal offenbar, wenn er auch, dem Blitze ähnlich, nach raschem Leuchten wieder verschwand.

[1]) Vers 24 steht mit Vers 11 in einem Widerspruch, den man nur durch Aufopferung des einen der zwei Gegensätze oder durch die Annahme lösen kann, daß in Vers 11 von andern Leuten die Rede ist, als in Vers 24.

Wer aber war der glückliche, der geniale Jünger, der seine zerstreuten entmuthigten Mitjünger zuerst so sammelte, und zu einer Gemeinde verband? Aller Wahrscheinlichkeit nach war es Petrus. Dafür sprechen, außer dem unverdächtigen Zeugniß des Paulus, I. Cor. 15, 5, manche Stellen unsrer Evangelien. — Vergl. Matth. 16, 18. Luc. 22, 32. Doch war dieser Vorrang des Petrus nicht überall unbestritten, und wir sehen hier, wie die Ueberlieferung auf einigen ihrer Gebiete, »etliche Frauen«, Cleopas und einen anonymen Freund des Cleopas vor oder neben Petrus setzte.

Bemerkenswerth ist auch in dieser ganzen Erzählung, die Art, wie der Verfasser, ganz unbefangen, Jesus sich verstellen und sogar manches Wort reden läßt, das, genau genommen, einer frommen Lüge gleich kommt. Ueber diese »scheinbare« Unwahrhaftigkeit beruhigt Augustinus gewissenhafte Bibelleser, indem er sagt, daß eine bedeutsame, lehrreiche Verstellung keine Lüge sei, sondern ein Bild der Wahrheit: Ein Beweis, daß er, sowohl als unser Evangelist, aus frommen Unwahrheiten, wenn sie nur bedeutsam und lehrreich waren, sich kein Gewissen machte[1]).

XXIV, 36—49.

Den Emmausjüngern hatte sich Jesus geoffenbart, zuerst durch das Wort, indem er ihnen die Schrift erklärte, dann durch ein sichtbares Zeichen, indem er vor ihren Augen das Brot brach. Den Aposteln aber offenbart er sich zuerst durch ein sichtbares Zeichen, indem er vor ihren Augen Speise zu sich nimmt, und sie auffordert, wenn sie wollen, seine Hände und Füße zu befühlen; dann erst offenbart er sich auch ihnen, wie den Emmausjüngern, durch das Wort. Durch diese Umkehrung der in der vorigen Erzählung befolgten

1) Non enim omne, quod fingimus, mendacium est, sed quando id fingimus, quod nihil significat, tunc est mendacium. Quum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. (Quaest. evangel. II, 51.)

Offenbarungs-Ordnung sollen wahrscheinlich die Judenapostel in ein demüthigendes Licht gestellt werden.

Die Speise aber, die Jesus von ihren Händen empfängt und aus liebevoller Herablassung vor ihren Augen isset, soll wahrscheinlich ein Bild seines Wesens oder doch seiner in Geduld und Sanftmuth überstandenen Leiden sein. Vielleicht ist, wie Augustinus sagt, der gebratene Fisch ein Bild des in Schmerzen gestorbenen Christus[1]). Und die Honigwabbe wird wohl nichts anderes sein, als ein Sinnbild der im Kreuzestode sich offenbarenden Liebe Christi, oder auch der »holdseligenden Worte«, die ehemals von seinen Lippen flossen.

Nachdem die Apostel so gedemüthigt und erleuchtet worden, empfangen sie für sich und ihre Nachfolger den, nicht vom geschichtlichen Jesus, wohl aber vom paulinischen Christus gegebenen, Auftrag, das Evangelium allen Völkern zu verkündigen. Doch erst wenn sie oder ihre Nachfolger »die Kraft von oben« empfangen haben, werden sie zur Ausführung dieses Auftrages tüchtig sein. Bis dahin bleibt ihr Apostelamt auf Jerusalem beschränkt.

XXIV, 50—53.

In den ältesten und besten Handschriften ist Vers 51 von keiner Himmelfahrt die Rede. Es heißt nur, daß Jesus »sich von ihnen entfernte«. Eben deßhalb »blieben sie stets im Tempel«, im alten Heiligthum. Es fehlte ihnen noch die von oben kommende befreiende Gotteskraft. Doch hatten sie nicht vergeblich mit Jesu gelebt, seinen Tod und seine Auferstehung geschaut. Im alten Tempel lobten sie Gott mit neuer Freudigkeit.

---

[1]) »Piscis assus Christus est passus.« (Tractat in Joh. 123.)

Das Evangelium des Marcus.

I, 1—8. Vergl. Matth. 3, 1—12. Luc. 3, 3—17.

Merkwürdig ist, daß Marcus nicht blos das Geschlechtsregister, sondern auch die Geburt und die Kindheit, Jesu sowohl als des Täufers, mit Stillschweigen übergeht. Für ihn ist die Predigt des Johannes, des Vorläufers Christi, »der Anfang des Evangeliums.« Daß er die bei Matthäus und Lucas dem Auftritt des Täufers vorangehenden Erzählungen für ungeschichtlich hielt, kann man deßhalb nicht behaupten, wohl aber, daß er den Glauben an die darin berichteten Wunder nicht als eine Bedingung der Seligkeit ansah. Eine »Heilsthatsache« durfte er doch nicht hinter den »Anfang des Evangeliums« zurücktreten und verschwinden lassen.

In Vers 2 heißt es, nach den ältesten Handschriften: »Wie geschrieben steht in Jesaia dem Propheten: »Weil aber der angeführte Spruch: »Ich sende meinen Engel, d. h. meinen Boten« u. s. w., nicht in Jesaia, sondern in Maleachi 3, 1 geschrieben steht, haben spätere Abschreiber das Versehen des wahrscheinlich nach dem Gedächtniß citirenden Evangelisten verbessert und so die in den unkritischen Ausgaben stehen gebliebene Lesart geschaffen: »als geschrieben steht in den Propheten.«

Von den so werthvollen Aussprüchen des Täufers hat Marcus, in seinem Streben nach Abkürzung möglichst wenig, d. h. nur so viel in sein Büchlein aufgenommen, als er für unentbehrlich hielt, um Johannes als den Vorläufer Christi darzustellen.

I, 9—11. Vergl. Matth. 3, 13—17. Luc. 3, 21—22.

Der Ausspruch der himmlischen Stimme ist uns hier, auf Grund des Lucas-Evangeliums, besser aufbewahrt als bei Matthäus.

I, 12—13. Vergl. Matth. 4, 1—11 und Luc. 4, 1—13.

Wie sehr hat Marcus die Versuchungsgeschichte abgekürzt! War sie ihm dogmatisch unbequem, oder geschichtlich zweifelhaft, oder sagte sie seinem Geschmack nicht zu? Wir wissen es nicht. Jedenfalls hat er sie mit außerordentlicher Freiheit behandelt. Die wilden Thiere, von welchen er allein spricht, erinnern an die Löwen Daniels, (Daniel 6, besonders Vers 23.) oder auch an ihre neben dem ersten Adam, im Paradies friedlich lebenden Urahnen.

I, 14—15 (21).

Abgekürzt aus Matth. 4, 12—17. Luc. 4, 14—15.

I, 16—20. Vergl. Matth. 4, 18—22.

I, 21—22. Vergl. Luc. 4, 31—32.

Unser Evangelist übergeht hier — nur die Bergpredigt! Vergl. mit Vers 22 Matth. 7, 28—29. Bei Matthäus ist die Bewunderung der Leute durch die Bergpredigt reichlich motivirt; hier aber wird eine solche Motivirung, als für den christlichen Leser überflüssig, weggelassen.

I, 23—28. Vergl. Luc. 4, 33—37.

I, 29—34. Vergl. Matth. 8, 14—16. Luc. 4, 38—44.

Dem Marcus eigenthümlich ist nur, daß hier, neben Petrus und Andreas, die zwei andern Hauptapostel, Jacobus und Jo-

hannes, wieder auftreten, als Begleiter Jesu, vielleicht als Hausgenossen des Petrus und Andreas.

I, 35—39. Vergl. Luc. 4, 42—44.

Petrus und seine Leute, vielleicht Jacobus und Johannes, wollen Christus bei den Juden im engen Kreis ihrer Verwandtschaft zurückhalten; er aber, sobald nur der neue Tag dämmert, entreißt sich ihnen. Er muß und will hinaus in die weite Welt.

I, 40—45. Vergl. Matth. 8, 1—4 u. 16—18. Luc. 5, 12—16.

Das Bild der Missionsthätigkeit Christi, wie Marcus, dem Lucas folgend, es uns in dieser und in den vorangehenden Erzählungen gibt, ist etwas anders gestaltet als bei Matthäus. Der Aussätzige, der Vertreter der aus Israel bekehrten Sünder, tritt bei Lucas und Marcus nicht in erster Reihe auf, wie bei Matthäus; der Besessene aber, (Luc. 4, 33—37 und Marcus 1, 13—18,) ein Bild des in eine christliche Gemeinde zufällig hineingerathenen Heiden, fehlt bei Matthäus; bei Lucas und Marcus hingegen ist er der erste in der Reihe der von Jesu Bekehrten. Mit ihm, mit seines Gleichen, beginnt die Christianisirung der Welt. Auch dieser Besessene ist »der Anfang des Evangeliums«, und was ihm vorangeht, verhält sich zu ihm wie das Stammregister und die Kindheitsgeschichte zum Gesammtbilde Jesu. Doch selbstverständlich findet auch bei Lucas und Marus die Bekehrung der Juden ihre Stelle in der Enstehungsgeschichte der Gemeinde, besonders in der Mitte und am Ende.

II, 1—12. Vergl. Matth. 9, 1—8. Luc. 5, 17—26.

Von der Straße führte eine Treppe auf das Dach und eine andere Treppe verband das Innere des Hauses mit dem Dache. Man kann sich also zur Noth denken, wie vier Männer einen auf

einem Bettlein liegenden Gichtbrüchigen von der Straße auf das Dach, und vom Dache aus in den Raum brachten, worin Jesus saß. Das aber ist kaum denkbar, daß die Leute das Dach aufdeckten, genauer übersetzt: abdeckten, um vom Dache aus in's Haus zu gelangen. Das konnten sie ja nicht thun, ohne fremdes Eigenthum unnöthiger Weise zu beschädigen, auch nicht ohne Jesus und seine Zuhörer in Gefahr zu bringen. Lieber, denke ich, hätten sie ein wenig gewartet, bis sie auf einem bequemeren und vernünftigeren Wege zu Jesus kommen konnten. Wie aber, wenn alles, was uns hier gesagt wird über die Art und Weise, wie die vier Männer den Gichtbrüchigen zu Jesus brachten, nicht als ein möglichst genauer, realistischer, und als solcher aufgefaßt, unrealisirbarer Bericht, sondern als die allegorische Darstellung eines urchristlichen Gedankens aufzufassen wäre? Das durchbrochene Dach könnte vielleicht ein Bild der gesetzlichen Schranken sein, die zur Zeit unsres Evangelisten Mancher im strengen Judenthum Erzogene durchbrechen mußte, um zu Jesus zu kommen, und die vier Männer, die den Gichtbrüchigen trugen, könnten sehr wohl auf die drei mit Paulus hoffentlich einmal vereinigten Führer der judenchristlichen Partei hinweisen.

II, 13—17. Vergl. Matth. 9, 9—13. Luc. 5, 27—32.

Warum der vom Zöllnertisch zum Apostelamt Berufene, der allegorische Zwillingsbruder des Gichtbrüchigen, hier und bei Lucas, Levi heißt, und nicht Matthäus, wie im ersten Evangelium, erklärt sich vielleicht daraus, daß Marcus, dem Lucas folgend, die Befreiung eines priesterlich erzogenen Juden, eines Leviten, darstellen wollte.

II, 18—22. Vergl. Matth. 9, 14—17. Luc. 5, 35—39.

Vers 18, genau übersetzt, lautet: »Die Jünger Johannes' und die Pharisäer waren fastend« — was zu bedeuten scheint, daß die hier berichtete Frage an einem Fasttage gestellt wurde.

Zur Antwort Jesu gibt Gfrörer eine sehr merkwürdige Parallelstelle: »Ein veraltetes Gewand, an dem zweierlei Stoffe sind, soll man nicht an einen Heiden verkaufen, aus Furcht, derselbe möchte es wieder an einen Juden verschachern; auch soll man aus demselben keinen Saumsattel für Esel machen; wohl aber darf man Todte darein kleiden. Rabbi Joseph sagt: Daraus lernen wir, daß die Ceremonialgesetze aufhören werden in der kommenden Zeit. — Wenn nämlich ein Todter in jenem Gewand aufstehen darf, so kann es nicht mehr verboten sein. Das Gesetz der Tillaim, (d. h. das aus zweierlei Stoff gewobene Kleider verbietende Gesetz III. Mos. 19, 19. V. Mos. 22, 9ff.) gilt also nicht mehr[1].«

II, 23—28. Vergl. Matth. 12, 1—8. Luc. 6, 1—5.

Der herrliche Spruch des Verses 27 ist uns von Marcus allein aufbewahrt worden. Seine Tragweite ist sehr groß: Er hebt die in den zehn Geboten, wie sie im II. Buche Mose's, Cap. 20, formulirt stehen, so stark betonte Bedeutung des Sabbaths, als eines dem Jehovah geheiligten, ihm ausschließlich angehörenden Tages principiell auf und gründet die Beobachtung des Sabbaths auf die für den Menschen wohlthätigen oder erfreulichen Wirkungen der Sabbathruhe. Uebrigens ist diese Betrachtungsweise weder dem Alten Testament, noch dem Geiste des jüdischen Volkes fremd. Vergl. V. Mos. 5, 14—15. Jesaia 58, 13 und auch den Ausspruch Rabbi Jonathans: »Es steht geschrieben: Der Sabbath soll euch heilig sein. (II. Mos. 31, 14) Also nicht ihr dem Sabbath[2].«

III, 1—6. Vergl. Matth. 12, 9—14. Luc. 6, 6—11.

Wie in dem vorigen Abschnit die Bemerkung über die heilige Sabbatharbeit der Priester, (Vergl. Matth. 12, 5,) so läßt Marcus

[1]) Gfrörer, Bd. II, S. 342.

[2]) Wünsche. Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Thalmud und Midrasch. Seite 149.

hier, dem Lucas folgend, die schönen aus dem jüdischen Bauernleben gegriffenen, bei Matthäus (12, 11) uns aufbewahrten Züge aus seinem Berichte weg. Für die heidenchristlichen Leser, an welche er und Lucas vorzüglich dachten, hatten diese Einzelheiten weniger Interesse.

Sehr schön aber, obgleich er sein Ziel leider nicht mehr trifft, ist der Zornblick Jesu, wie Marcus mit einem kühnen Pinselstrich ihn hier gemalt hat.

III, 7—12. Vergl. Matth. 4, 23—25. Luc. 6, 17—19.

Idumäa, das Land Esau's, ist dem jüdischen Sprachgebrauch nach, ganz einfach die Heidenwelt, und das Meer ist sehr oft ein Sinnbild der Völker. Demnach scheint unser Evangelist hier, in der Art, wie er die Wirksamkeit Jesu ausmalt, eine heidenchristliche, paulinisirende Tendenz zu verrathen.

III, 13—19. Vergl. Matth. 10, 1—4. Luc. 6, 12—16.

III, 20—21.

Luthers Uebersetzung ist in diesen paar Zeilen besonders unglücklich. »Raum zum essen« hatten sie wohl, aber nicht die gehörige Zeit. Vergl. 6, 39. »Die um ihn waren« sind nicht die um ihn waren. Die wären doch nicht hinausgegangen, — um ihn festzuhalten. Es sind die Seinigen, seine Brüder und seine Mutter, die aus ihrem Hause in sein Haus kamen, (vergl. Vers 31) und ihn in Sicherheit, zur Ruhe bringen wollten; weil die Leute, oder sie selbst, sagten, nicht: »Er wird von Sinnen kommen«, sondern: »Er ist von Sinnen gekommen«, er ist verrückt.

So stark wie Marcus hat weder Matthäus noch Lucas die Spannung zwischen Jesus und seinen nächsten Verwandten dargestellt. Seine Begeisterung erschien diesen guten Leuten als Wahnsinn, wie denn manche Laien von jeher und überall die Begeisterung der

Propheten so beurtheilen. Vergl. z. B. II. Kön. 9, 11. Jerem. 29, 26. I. Cor. 14, 23. Apostelg. 2, 13.

III, 23—30. Vergl. Matth. 12, 15—37.. Luc. 11, 15ff.

III, 31—35. Vergl. Matth. 12, 46—50. Luc. 8, 19—21.

In älteren Handschriften heißt es Vers 32: »Siehe, Deine Mutter und Deine Brüder und Deine Schwestern« ... Was zu der Antwort Jesu, wie sie Vers 35 lautet, ganz gut zu passen scheint.

IV, 1—2. Vergl. Matth. 13, 1—2.

IV, 3—9. Vergl. Matth. 13, 3—9. Luc. 8, 4—8.

IV, 10—13. Vergl. Matth. 13, 10—17. Luc, 8, 9—10.

IV, 14—20. Vergl. Matth. 13, 18—23. Luc. 8, 11—15.

IV, 21—23.

Vergl. Matth. 5, 15. 10, 26. Luc. 8, 16—17. 11, 33. 12, 2.

Den Hauptspruch, Vers 21—22, haben wir bei Matth. 5, 14—16 in einem andern Zusammenhang gefunden, und seiner dortigen Stellung nach erklärt. Hier ist er, wider den Willen des Evangelisten, ein Beweis, daß Jesus seine Gleichnisse nicht in der Vers 11 und 12 ausgesprochenen Absicht erzählen konnte, so daß Vers 23 in uns die unsrem Evangelisten sehr ungünstige Meinung wecken könnte, als habe ihm, wenigstens hier, das hörende Ohr gefehlt.

IV, 24—25.

Die im Vers 24 aufbewahrte Aufforderung hat uns Lucas, 8, 18, besser erhalten. Denn es handelt sich in diesem Zusammen-

hange nicht um den Inhalt dessen, was man hört, sondern um die Art, wie man hört.

Den dieser Aufforderung folgenden Spruch: »Mit welcherlei Maaß« u. s. w. haben wir bei Matth. 7, 1 in einem andern, seinen Sinn ändernden Zusammenhang gefunden. Hier bedeutet er, daß der Gewinn, den wir von einer Rede haben, vorausgesetzt, daß sie einen reichen Inhalt habe, unsrer Fassungskraft angemessen ist. Auch hier gilt das Wort des römischen Dichters:

»Pro captu lectoris habent sua fata libelli«

oder auch das Psalmwort: »Thue Deinen Mund weit auf, so will ich ihn füllen.« (Ps. 81, 11.)

Vers 25 findet sich auch Matth. 13, 12 und 25, 29, in einem durchaus gleichartigen Zusammenhang.

IV, 26—30.

Dies herrliche Gleichniß hat uns Marcus allein aufbewahrt. Es zeigt uns den, in den zwei bekannten Gleichnissen vom Säemann und vom Unkraut und Weizen ausgesprochenen Grundgedanken, daß das religiöse und moralische Leben in seinem Wachsthum der Pflanze gleiche, in seiner einfachsten ursprünglichen Form. Es verhält sich zu diesen zwei bekannten Gleichnissen wie Matth. 21, 28—31 zu Lucas 15, 11—32: wie ein erster Entwurf zu einer späteren bereicherten Ausarbeitung. Vielleicht auch haben wir die drei hier in Betracht kommenden Gleichnisse als eine von Jesu selbst beabsichtigte Trilogie zu betrachten.

Ueber die Allmählichkeit des Wachsthums, wie sie uns hier und in den zwei andern hieher gehörenden Gleichnissen dargestellt wird, dürfen wir die Plötzlichkeit des Abschlusses, der Ernte, nicht übersehen. Das Reich Gottes wird zuerst durch eine rein geistige Entwicklung in den Herzen vorbereitet. Dann aber kommt der Tag der Oeffentlichkeit, »wie ein Blitz«. (Matth. 24, 27. Luc. 17, 24.)

Uebrigens sind die kleinen Züge dieses Gleichnisses fast alle

sehr bemerkenswerth. Vers 27 wird sehr stark hervorgehoben, daß der Säemann blos säet, nicht aber das Getreide wachsen macht. Jesus, der seine und seiner Mitarbeiter Werk so darstellte, erwartete gewiß nicht, daß man einst zu ihm beten würde, als ob er, gleich Gott, das Gedeihen geben könnte. (Vergl. I. Cor. 3, 6—8.)

Vers 28 wird das Mitwirken der Erde, die Selbstthätigkeit des Menschen, noch stärker hervorgehoben als es in Luthers Uebersetzung geschehen ist: »Die Erde bringt selbstthätig hervor« — so heißt es eigentlich. Was sie aber in der ersten und auch in der zweiten Periode hervorbringt, das gleicht dem grünen fruchtlosen, dem Menschen ungenießbaren Grase. Erst später kommt die Frucht.

IV, 30—32. Vergl. Matth. 13, 31—33. Luc. 13, 18—19.

IV, 33—34. Vergl. Matth. 13, 34—35.

IV, 35—41.

Zu der bei Matth. 8, 23—27 und Luc. 8, 22—25 aufbewahrten Erzählung hat Marcus nur zwei unwesentliche Einzelheiten hinzugefügt: das Kissen worauf Jesus' Haupt ruhte, damit Jesus, im vertrauten Kreise seiner Jünger, doch einen Ort habe, wo er sein müdes Haupt hinlegen konnte, — und die Worte, die Jesus zu dem Winde, genauer gesagt: zu dem im Winde tobenden Teufel sprach: »Schweig«! buchstäblich: »Werde bemaulkorbt«!

V, 1—20. Vergl. Matth. 8, 28—34. Luc. 8, 26—39.

Statt der zwei Besessenen des Matthäus, schildern uns hier Lucas und Marcus nur einen, entweder weil sie eine anschaulichere Darstellung uns geben wollen, oder weil sie bei der Schilderung des Besessenen nur an heidnische Sünder dachten.

Die Zahl der Schweine gibt Marcus allein — in sehr freigebiger Weise.

V, 21—43. Vergl. Matth. 9, 18—26. Luc. 8, 41—56.

Originell sind hier nur einige Ausmalungen. Man bemerke besonders die harmlos klingenden und doch sehr scharfen Worte des Verses 26. Sie trafen manche Aerzte, und noch schmerzlicher, manche religiöse Quacksalber, sogenannte Philosophen und Wunderthäter. Zubemerken ist auch der in Vers 43 abgeschossene Pfeil. Er ist gegen die Hirten gerichtet, die man an den Hunger ihrer Heerde erinnern muß.

VI, 1—6. Vergl. Matth. 13, 53—58. Luc. 4, 24.

Wie bei Matthäus, so soll auch hier nicht blos ein wirkliches, an und für sich durchaus glaubliches Ereigniß, sondern Jesu Wirksamkeit, im Kreise seiner Landsleute, die erste Judenmission, geschildert werden. Von diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist diese Erzählung eine Illustration zu I. Cor. 1, 22ff.

Zwischen der Erzählung des Marcus und der des Matthäus sind einige Unterschiede zu bemerken: Marcus läßt Jesus, nicht wie Matthäus, »den Sohn des Zimmermanns«, sondern »den Zimmermann« nennen; was darauf hinweisen könnte, daß Jesus damals noch sein Handwerk trieb. Joseph bleibt bei Marcus unerwähnt; woraus man vielleicht folgern darf, daß er, als Jesus öffentlich auftrat, bereits gestorben war. Auch ist der dem Marcus eigenthümliche Schluß der Erzählung, wonach Jesus doch einigen Siechen die Hände auflegte und Gesundheit schenkte, gewiß nicht ohne allegorische Absicht geschrieben. Wahrscheinlich will Marcus mit dieser Notiz sagen, daß Jesus, wenn auch »die Menge der Gerechten«, sich von ihm abwandte, dennoch manche »Sünder« zur Buße und zum Heil brachte.

Das von Marcus in Vers 4 angegebene und etwas breit geschlagene Sprüchwort, hat Göthe, — hoffentlich ohne an Jesus

zu denken, meisterhaft, wenn auch etwas boshaft erklärt, in dem Dialog zwischen dem Abt von Fulda und Liebetraut (Götz von Berlichingen, Act 1:

Abt: Ein Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande.

Liebetraut: Wißt ihr warum, hochwürdiger Herr?

Abt: Weil er da geboren und erzogen ist.

Liebetraut: Wohl! Das mag die eine Ursache sein. Die andere ist: weil, bei einer näheren Bekanntschaft mit den Herren, der Nimbus von Ehrwürdigkeit und Heiligkeit wegschwindet, den uns eine nebliche Ferne um sie herum lügt; und dann sind sie ganz kleine Stümpfchen Unschlitt.

VI, 7—13. Vergl. Matth. 10, 1—42. Luc. 9, 1—6.

Zu der Notiz, daß die Apostel Kranke mit Oel salbten, Vers 13, vergl. Jakob. 5, 14. Luc. 10, 34 und 37. Aus diesen Stellen geht hervor, daß man in der nachapostolischen Kirche die Salbung der Kranken, als ein altes, von Jesu empfohlenes, vielleicht auch als ein mit seinem Segen ausgerüstetes Heilmittel ansah und gebrauchte. Doch war eine Salbung der Sterbenden, ein von Jesu eingesetztes Sacrament der letzten Oelung, den neutestamentlichen Schriftstellern noch unbekannt.

VI, 14—29. Vergl. Matth. 14, 1—12. Luc. 9, 7—9.

VI, 30—44. Vergl. Matth. 14, 13—21 u. Luc. 9, 10—17.

Marcus läßt die Speisung, nicht wie Lucas, bei Bethsaida, sondern auf dem andern Ufer des Sees, Bethsaida gegenüber, geschehen. Vergl. Vers 44—45 mit Lucas 9, 10—11.

VI, 45—52. Vergl. Matth. 14, 22—33.

Den Apostelfürsten, den Matthäus hier so schön und so tiefsinnig darstellt, hat Marcus weggelassen, wahrscheinlich um alles

zu vermeiden, was sich auf den für ihn selbst und für seine Leser wenig interessanten Partei- und Personenstreit bezog.

Die in Vers 51—52 gegebene Bemerkung ist etwas unklar. Genau übersetzt, lauten diese Worte: »Und über die Maaßen sehr erstaunten sie bei sich selbst und verwunderten sich; denn sie hatten nichts begriffen bei den Brodten; denn ihr Herz war verstockt.« (De Wette.) Wahrscheinlich will Marcus sagen: »Ihr verwundert euch, ihr meine Leser, Jünger Jesu, über das Erzählte, findet es unglaublich. Nur weil ihr die Liebe Jesu zu allem Volke und die nährende Kraft seines Wortes nicht recht versteht, weil ihr von der wunderbaren Speisung noch nichts begriffen habt.«

VI, 53—56. Vergl. Matth. 14, 34—36.

VII, 1—23. Vergl. Matth. 15, 1—20.

Man bemerke die in Vers 3 und 4 gegebene Notiz. Sie ist jedenfalls von einem Nicht-Juden für Nicht-Juden geschrieben. Luther hat sie etwas ungenau, aber mit meisterhafter Volksthümlichkeit verdeutscht. Genau übersetzt lautet sie bei De Wette: »Denn die Pharisäer und alle Juden essen nicht, sie haben denn die Hände mit der Faust gewaschen, indem sie die Satzung der Aeltesten halten; auch vom Markte kommend essen sie nicht; sie haben sich denn gewaschen; und noch vieles andere ist ihnen gesetzt zu halten, Waschungen der Becher und Krüge und ehernen Gefäße und Lager[1]).«

VII, 24—30. Vergl. Matth. 15, 21—28.

VII, 31—37.

Der Vers 31, so wie er in den besten von Tischendorf befolgten Handschriften steht, lautet: »Und als er wieder von Tyrus'

[1]) Man vergleiche auch, hier und überall, die vortreffliche, mir zu spät bekannt gewordene, Uebersetzung Weizsäckers.

Grenzen wegging, kam er über Sidon durch das Gebiet der zehn Städte nach dem galiläischen Meere —«: Eine geographisch sehr wunderliche Notiz, die uns in handgreiflicher Weise zeigt, wie unbekannt der Verfasser war mit dem Schauplatz der Thätigkeit Jesu. Denn diese Worte sind um nichts besser als etwa folgende: »Er ging von Bremen über Hannover durch das Herzogthum Braunschweig nach der Nordsee.«

Statt des allgemeinen, die Gesammtwirksamkeit Jesu in Israel darstellenden Bildes, das Matthäus der Erzählung von der Cananäerin unmittelbar anreiht, gibt uns Marcus hier, in demselben Zusammenhang, das anschauliche, vortrefflich gemalte Bild des Taubstummen, dessen Ohr und Zunge Jesus wunderbar befreit: eine Illustration zu I. Cor. 12, 2ff. Denn dieser Taubstumme ist, einer unter Vielen, ein Bild der für Gottes Wort tauben, stumm den stummen Götzen folgenden Heiden, denen Jesus die Ohren des Geistes geöffnet und einen beredten Mund geschenkt hat, Gottes Lob zu verkündigen. Vergl. übrigens zu dieser Stelle Weisheit Sal. 10, 15—21.

VIII, 1–9. Vergl. Matth. 15, 32—38.

VIII, 10–10. Vergl. Matth. 15, 39—16, 4.

Die Verschiedenheit in der Aehnlichkeit, »Dalmanutha«, statt der »Gegend von Magada oder Magdala«, läßt sich durch die Annahme ausgleichen, daß Dalmanutha ein zu dieser Gegend gehörendes Dorf war. Im Uebrigen ist der Bericht des Matthäus vollständiger und werthvoller als der des Marcus.

VIII, 14—21. Vergl. Matth. 16, 5—12.

VIII, 22—26.

Was in dem vorigen Abschnitt in ziemlich dürrer Prosa berichtet wird, das wird hier in einem schönen allegorischen Bilde dargestellt: nämlich die allmälige Heilung geistiger Blindheit. Als

ein Mann von Bethsaida, (= Fischhausen) eignet sich der hier dargestellte Blinde sehr wohl zu einem Repräsentanten der soeben als blind dargestellten Menschenfischer. Jesus führt ihn, wie er seine Apostel führte, aus dem engen Kreis der nächsten Heimath, und heilt ihn durch den Ausfluß seines Mundes, durch sein Wort, wie er seine Jünger alle heilt. Doch, gerade wie die Apostel in dem vorigen Abschnitt, so zeigt auch hier der Blinde, nachdem Jesus schon heilend auf ihn eingewirkt hat, immer noch eine wunderliche Unklarheit. Erst allmälig, nach einer zweiten That Jesu, sieht er klar und weithin. Jesus aber verbietet ihm in sein Dorf zurückzukehren, — gerade so wie er später durch seinen Geist seine Jünger von der Synagoge und von der Gemeinschaft heidnischer Altäre entfernte. (I. Cor. 9 und 10.)

Daß er aber dem Geheilten verboten habe, seine Heilung zu erzählen, (Vers 26) davon ist in den ältesten Handschriften nichts zu lesen.

VIII, 27 — IX, 1. Vergl. Matth. 16, 13—28. Luc. 9, 18—22.

Die parallelen Berichte des Matthäus und Lucas hat Marcus hier in sehr eigenthümlicher Weise combinirt. Was sich in dem Bericht des Matthäus auf Petrus' religiöse Vorzüge und Primat bezieht, hat er, dem Lucas folgend, ganz einfach weggelassen; was aber den Petrus und die zwölf Apostel in einem etwas ungünstigen oder doch demüthigenden Lichte darstellt, hat er dem Matthäus entnommen und aufbewahrt. Das Wort von Jesu herrlicher Rückkehr, wie Matthäus es gibt, hat er, durch das vergebliche Warten ernüchtert, sehr abgeschwächt, so daß man glauben könnte, es sei nach seiner Meinung durch die ersten großen Erfolge des Evangeliums, wie einige Apostel sie erlebt haben, buchstäblich erfüllt worden. Selbst in der Ortsangabe nimmt Marcus hier zwischen Matthäus und Lucas eine mittlere Stellung ein, indem er das berichtete Ereigniß auf dem Wege von Bethsaida nach Cäsarea, nicht im Gebiete Cäsarea's, geschehen läßt. (Vers 22 und 27.)

IX, 2—13. Vergl. Matth. 17, 1—13. Luc. 9, 28—36.

Obwohl Marcus die vorangehende Erzählung sehr abgeschwächt hat, läßt er doch, wie Matthäus und Lucas, die Verklärungsgeschichte unmittelbar darauf folgen, entweder weil er den Zusammenhang, in welchem diese Geschichte bei Matthäus und Lucas steht, sich nicht erklärte, — oder auch, was viel wahrscheinlicher ist, weil ihm die Verklärung Jesu, als Erfüllung der hier in Betracht kommenden Weissagung, in der Verlegenheit, worin er sich befand, nicht als ganz überflüssig erschien. Unter Umständen hat ein Schütze gerne zwei Sehnen an seinem Bogen; doch wehe ihm, wenn beide schon halb zerrissen sind!

IX, 14—29. Vergl. Matth. 17, 14—21. Luc. 9, 37—43.

Die zwei parallelen Erzählungen sind nicht so schön, oder doch nicht so anschaulich ausgemalt wie diese. Doch ist die Erzählung des Matthäus um einen Spruch reicher, der mehr werth ist als ein glänzendes Gemälde. (Matth. Vers 20.)

Auch hat Matthäus, für jüdisch gebildete Christen schreibend, im Vers 21, mit dem Gebet das Fasten verbunden, während Marcus, nach dem Zeugnisse der besten Handschriften, hier nur vom Gebete spricht.

IX, 30—32. Vergl. Matth. 17, 22—23. Luc. 9, 43—45.

IX, 33—37. Vergl. Matth. 18, 1—5. Luc. 9, 46—48.

Das bloße Herbeirufen, (Vers 2 des Matthäus) auch das von Lucas erwähnte »Nehmen«, (Vers 47) erschien dem Marcus wohl zu kalt und zu wenig anschaulich; daher das Umarmen, oder, wie Luther schön übersetzt, das »Herzen«, Vers 36.

IX, 38—40. Vergl. Luc. 9, 49—50.

IX, 41.

In diesem Spruche, den wir auch bei Matthäus, nur in einem andern und besseren Zusammenhang finden, Matth. 10, 42, betrachtet Jesus seine eignen Jünger, seine Apostel als »Kinder«, dem Sprachgebrauch seiner Gegner folgend.

IX, 42—48. Vergl. Matth. 18, 6—9.

IX, 49.

Der Spruch vom Feuer, den unser Evangelist zur rhetorischen Abrundung des Vorangehenden hier beigefügt hat, veranlaßt ihn, einen andern Spruch, den »vom Gesalzen werden mit Feuer«, auch hieher zu setzen, Vers 49. Diesen Spruch kann Jesus sehr wohl zur Erklärung des im III. Mos. 2, 13 vorgeschriebenen Ritus, in einem andern, für uns leider verlorenen Zusammenhange, gesprochen haben. Wahrscheinlich war ihm das Feuer, womit jedes Opfer »gesalzen werden muß«, ein Sinnbild der, einem jeden Gott geweihten Menschen bestimmten Trübsale. Vergl. Sprüche 17, 3. Jerem. 9, 6. Maleachi 3, 3. Weisheit 3, 6, auch I. Cor. 3, 13—15. Letztere Stelle zeigt uns vielleicht am deutlichsten, wie Marcus dazu kam, diesen Spruch in dieses zum Theil auf den Parteistreit der Christen sich beziehende Redestück einzuflechten.

IX, 50.

Zwei Sprüche sind hier zusammengelöthet: 1) »Das Salz ist gut; so aber das Salz dumm, d. h. salzlos, geschmacklos wird, womit wird man es würzen?« — 2) »Habt Salz bei euch, und habt Frieden untereinander.« — Diese zwei, ursprünglich gewiß nicht

zusammengehörenden Sprüche hat unser Evangelist nur wegen des in beiden und auch im vorigen vorkommenden Wortes »Salz« verbunden und in diesen Zusammenhang gestellt.

Den ersten Spruch haben wir bei Matth. 5, 13 schon gefunden und erklärt.

Der zweite Spruch aber gab unsrem Evangelisten ein Mittel, seine aus ächten, geistvollen Sprüchen Jesu, nicht gerade mit viel Salz zusammengesetzte Rede in einer pikanten Weise abzuschließen. Das Salz, hier das Gegentheil der geistigen Fadheit, ist eine Hauptbedingung der brüderlichen Eintracht, zu welcher unser Evangelist seine Leser überall ermahnen wollte.

X, 1. Vergl. Matth. 19, 1—2.

Man bemerke, wie Marcus hier, an die Stelle der von Matthäus erwähnten Heilungswunder die gewöhnliche Lehrthätigkeit Jesu setzt, als etwas Gleichbedeutendes.

X, 2—12. Vergl. Matth. 19, 3—12. 5, 31—32. Luc. 16, 18.

Daß unser Evangelist sich die Gemeinde, so wie sie im Epheserbriefe (Cap. 5) und in der Offenbarung Johannis, (Cap. 19. 21. 22.) auch andeutungsweise in mehreren Gleichnissen Jesu, dargestellt wird, als das Weib Christi dachte, ist nicht unwahrscheinlich, doch nicht sicher. Jedenfalls hat er zwischen der kirchlichen und der ehelichen Eintracht eine gewisse Aehnlichkeit gesehen, die ihn veranlaßt hat, diesen Bericht mit den vorangehenden Aussprüchen zu verbinden.

Man wußte wohl in der Gemeinde, daß Jesus, nachdem er von der Ehescheidung vor den Pharisäern gesprochen hatte, denselben Gegenstand im engeren Kreise seiner Jünger besprach. Diese zweite vertrauliche Besprechung stellt uns Marcus viel weniger vertraulich dar als Matthäus. Er läßt sogar Jesus zu seinen Jün-

gern nur Worte sagen, die er bei Matthäus zu den Pharisäern spricht. (Vergl. Vers 10—12 und Matth. 19, 8—9.) Die kecke Bemerkung der Jünger, Matth. 19, 10, und die der Hochschätzung der Ehe jedenfalls nicht günstige Antwort Jesu, (Vers 11—12,) übergeht Marcus, wahrscheinlich als nicht erbaulich oder als leicht irreführend, mit Stillschweigen.

X, 13—16. Vergl. Matth. 19, 13—15. Luc. 18, 15—17.

Den Zusammenhang dieses Berichts mit dem vorangehenden muß man sich hier anders denken als bei Matthäus. Das Bild Jesu, als des Kinderfreundes, hatte Matthäus einem das Eheleben wenigstens anscheinend geringschätzenden Ausspruche Jesu gegenübergestellt. Marcus stellt dasselbe Bild, nachdem er es mit sichtlichem Wohlgefallen ausgemalt hat, dem die Unauflöslichkeit der Ehe betreffenden Ausspruche zur Seite, als wollte er seinen Lesern eine mit Aussprüchen Jesu beschriebene Haustafel geben.

X, 17—31. Vergl. Matth. 19, 16—30. Luc. 18, 18—30.

Zwei Zusätze sind hier, bei einer Vergleichung mit Matthäus und Lucas, bemerkenswerth. Hinzugefügt nämlich zu der von Matthäus und Lucas aufbewahrten Rede Jesu sind hier, Vers 21, die Worte: »Und nimm das Kreuz auf Dich« und Vers 24 die Worte: »Lieben Kinder, wie schwerlich ist es, daß die, so ihr Vertrauen auf Reichthum setzen in's Reich Gottes kommen!« — Aller Wahrscheinlichkeit nach, sind diese beiden Zusätze nicht auf Jesus, sondern auf den Evangelisten zurückzuführen. Der erste Spruch wäre in dem gegebenen Zusammenhange gänzlich unmotivirt, und unverständlich gewesen. Der zweite erscheint als eine vom Evangelisten gegebene mildernde Erklärung, und erinnert an I. Cor. 7, 30—31.

Ausgelassen hingegen ist hier, wie bei Lucas[1]), der von Matthäus 19, 28 aufbewahrte Spruch von den zwölf, den zwölf Aposteln bestimmten Richterstühlen — wahrscheinlich weil dieses Wort das Ansehen der zwölf Judenapostel zu sehr erhöhte.

Charakteristisch für Marcus ist auch die Ausmalung des fragenden Verehrers, Vers 17.

X, 32—34. Vergl. Matth. 20, 17—19. Luc. 18, 31—33.

Zu bemerken ist auch hier wieder die Ausmalung Jesu und der Jünger, Vers 32.

X, 35—45. Vergl. Matth. 20, 20—28. Luc. 22, 24—30.

Wie die zuhörenden Jünger, so hat auch Marcus die zwei Apostel verantwortlich gemacht für die Bitte ihrer Mutter, und deßhalb die Mutter weggelassen, wahrscheinlich nicht blos zur Vereinfachung seines Berichtes, sondern aus Ungunst gegen »die Säulen« der judenchristlichen Gemeinde.

X, 46—52. Vergl. Matth. 20, 29—34. Luc. 18, 35—43.

Aus den zwei Blinden des Matthäus hat Marcus, dem Lucas folgend, einen gemacht, entweder weil ihm die Beziehung der bei Matthäus geschilderten Blinden auf die zwei Söhne des Zebedäus entging, oder weil er seiner Darstellung durch diese Vereinfachung und durch Ausmalung des einen Blinden eine größere Anschaulichkeit geben wollte.

Unmöglich wäre es nicht, daß Marcus mit einigen Zügen seines Bildes eine allegorische Bedeutung verbunden hätte. Der Name des Blinden, Bar Timäus, Sohn des Timäus, bedeutet

[1]) Lucas hat ihn an einen andern Ort versetzt, und dadurch seine Bedeutung erheblich geändert. 22, 30.

wahrscheinlich: der blinde Sohn des blinden Vaters[1]) und könnte, so verstanden, eine Hinweisung sein auf die herkömmliche, ererbte Blindheit der judenchristlichen Verehrer des Davidsohnes. Der Mantel, den der Blinde fallen läßt, um ungehindert Jesu zu nahen, dürfte ein Bild der judenchristlichen Selbstgerechtigkeit oder Werkheiligkeit sein. (Jes. 61, 10. Sirach 27, 9.) Vielleicht auch soll durch diesen Mantel eine Aehnlichkeit angedeutet werden zwischen Bar Timäus und den blinden Verehrern, von welchen in der folgenden Erzählung die Rede sein wird. Vergl. 11, 8.

XI, 1 — 10. Vergl. Matth. 21, 1 — 11. Luc. 19, 29 — 40.

Die Darstellung des Matthäus hat Marcus hier, wie Lucas, für heidenchristliche Leser bearbeitet. Deßhalb hat er die für solche Leser nicht wichtige Weissagung Zacharia's weggelassen und statt der zwei Reitthiere nur eins auftreten lassen.

Auch scheint er die genaue Bedeutung des Ausrufes: »Hosianna«, indem er das Wort unübersetzt läßt und die von Matthäus gegebene nothwendige Ergänzung, »dem Sohne Davids« nicht gibt, noch mehr als Matthäus verhüllen zu wollen, oder vielleicht selbst nicht verstanden zu haben.

Zu bemerken ist vielleicht auch, daß Marcus, nach der von den besten Handschriften gegebenen Lesart, die Verehrer Jesu, nicht Zweige, (oder wie Luther übersetzt: »Maien«) von den Bäumen, sondern Binsen oder Heu von den Feldern auf den Weg streuen läßt.

XI, 11. Vergl. Matth. 21, 17.

Nach beiden Angaben, ging Jesus nach seinem Einzug, Abends nach Bethanien. Nur daß er, nach dem Berichte des Matthäus, den Tag anders zugebracht hatte. Vergl. die Bemerkungen zu Vers 15—18.

---

[1]) Siehe Lightfoot zu dieser Stelle.

XI, 12—14. 20—23. Vergl. Matth. 21, 18—22.

Die Verdorrung des Feigenbaums folgt bei Matthäus unmittelbar auf die Verwünschung. Bei Marcus wird sie erst am folgenden Tage von Petrus wahrgenommen. Vergl. Vers 20 u. ff. Wahrscheinlich aber wollte Marcus durch diese abweichende Darstellung andeuten, daß das Ableben des Judenthums selbst vor den Augen des Petrus erst allmälig sich vollzog, erst am andern Tage, in der neuen, auf Jesu Tod und Verklärung folgenden Zeit. Allmählich aber war dieses Absterben, gerade weil es ein radicales, an den Wurzeln anfangendes und immer weiter aufwärts gehendes war. Im Texte nämlich heißt es nicht, wie bei Luther, »bis auf die Wurzel«, Vers 20, sondern »von den Wurzeln aus.«

Sehr auffallend aber ist die Bemerkung, daß »es noch nicht Zeit war, daß Feigen sein sollten.« Was unser Evangelist mit diesen anscheinend wunderlichen Worten beabsichtigt, ist nicht klar. Eine pomologische Notiz wollte er sicherlich nicht geben; auch wollte er das Verfahren Jesu nicht mißbilligen; wohl aber konnte es seine Absicht sein, anzudeuten, daß die That Jesu, wenn man sie nach dem buchstäblichen Sinn der Erzählung, als eine Bestrafung des Feigenbaums auffaßte, unvernünftig und ungerecht wäre, und daß man deßhalb hier, wie Jesus, von den Bedingungen des natürlichen Wachsthums absehen, und im Wunder vor allem, wo nicht ausschließlich, die allegorische Bedeutung in's Auge fassen müsse. Uebrigens wird, durch eine Art Inconsequenz oder Denkschwäche des Marcus, diese Bedeutung, durch die abschwächende Darstellung der »Tempelreinigung«, sehr verdunkelt. (Vergl. die Bemerkungen zum folgenden Abschnitte.)

XI, 15—18. Vergl. Matth. 21, 12—17 u. Luc. 19, 45—48.

Die wunderbaren, allegorischen Heilungen, die Matthäus in dem parallelen Abschnitte seines Buches erwähnt, (21, 14) fehlen

hier, wie bei Lucas, gänzlich. Gewiß nicht ohne Absicht. Denn die That Jesu soll hier, ihrer Tragweite nach, möglichst verringert werden. Eine Tempelreinigung, nicht die Abschaffung des levitischen Cultus soll Jesus, nach dieser Darstellung, beabsichtigt haben. Deßhalb ließ er nicht zu, daß Jemand etwas, (der Text sagt: »ein Gefäß«) durch den Tempel trug, als ob er mit großem Eifer den bescheidenen Dienst eines Tempelwächters hätte thun wollen!

Was er aber that, das that er, nach unsrem Evangelisten, mit der größten Gemüthsruhe. Nicht unmittelbar nach seinem messianischen Einzuge, wie Matthäus (21, 10 u. 12) und Lucas (19, 41 u. 45) uns berichten, sondern am folgenden Tage, nachdem er in Bethanien geschlafen hatte.

XI, 19—26. Vergl. Matth. 21, 20—22.

Von einer Beziehung dieser Erzählung auf die unmittelbar vorangehende kann hier kaum die Rede sein. Jesus hat, indem er die Tempelreinigung vollbrachte, keine Berge versetzt, noch versetzen wollen; selbst den Feigenbaum des Priesterthums hat er nicht, wenigstens nicht mit einem Schlag, verdörrt. Er hat ihn eher reinigen, pflegen wollen. Deßhalb wird auch hier die wunderbare Verdorrung des Feigenbaums dem Gebiet der großen religionsgeschichtlichen Thatsachen, auf welchem wir sie bei Matthäus gefunden haben, entnommen, und gleichsam auf den Boden des Privatlebens versetzt, zur Erbauung der Einzelnen verwandt. Nur so erklärt sich die sonst sehr wunderliche Anfügung der in Vers 25 und 26 enthaltenen, offenbar nicht hieher gehörenden Sprüche, die bei Matthäus, 6, 14—15, in einem offenbar passenderen Zusammenhange zu finden sind. Nicht Berge des Aberglaubens, sondern Berge der Schuld lehrt Jesus hier versetzen.

XI, 27—33. Vergl. Matth. 21, 23—27. Luc. 20, 1—8.

Die Frage der Aeltesten ist hier nicht so gut motivirt und bei weitem nicht von so großer Tragweite als bei Matthäus. Man

weiß hier nicht einmal recht, nach welcher Vollmacht, nach welchem Berufe Jesu, diese Zionswächter sich erkundigen. Ist doch Jesus im Tempel nicht als Neuerer, sondern nur als Gegner einiger handgreiflicher Mißbräuche aufgetreten! Diese Mißbräuche aber konnte kein Aeltester — und überhaupt Niemand, der nur fromm scheinen wollte, in Schutz nehmen. Weil die Frage der Aeltesten so gegenstandslos oder so kleinlich ist, so paßt hier die Gegenfrage Jesu nur schlecht dazu. Fast gleicht sie einem herakleischen, gegen eine Mücke gerichteten Keulenschlag.

XII, 1—12. Vergl. Matth. 21, 33—46. Luc. 20, 9—19.

Bei Matthäus sendet der Herr zweimal Knechte, das zweite Mal, höher gestellte, dann seinen Sohn. Bei Marcus sendet er dreimal einen Knecht, dann noch »viele andere«, endlich seinen Sohn.

Die Mißhandlung der Knechte hat Marcus mit kleinlichem Behagen und geringer Mühe ausgemalt.

Den Sohn läßt er nicht, wie Matthäus und auch Lucas, zuerst hinaus werfen und dann tödten, sondern todt hinaus werfen, wahrscheinlich damit sein Blut auf den nunmehr verfluchten Weinberg fließe.

Die Frage: »Was wird der Herr thun?« läßt Matthäus in wahrhaft tragischer Weise von den Zuhörern selbst beantworten. Bei Marcus, wie bei Lucas, beantwortet sie ganz einfach Jesus selbst.

Die bestimmte Hinweisung auf »ein andres Volk«, auf die Heiden, denen das Himmelreich gegeben werden soll, so wie das Wort, wonach die künftigen Pächter des Weinberges die Früchte dem Herrn zu rechter Zeit geben werden, hat Marcus ganz einfach weggelassen.

Von diesen Differenzen allen mag höchstens eine, die »das andre Volk«, die Heiden betreffende, eine Verbesserung, eine Wiederherstellung des Ursprünglichen sein. Die andern alle werden wohl den meisten modernen Lesern als Verschlimmbesserungen erscheinen.

XII, 13—17. Vergl. Matth. 22, 15—22. Luc. 20, 20—26.

XII, 18—27. Vergl. Matth. 22, 23—33. Luc. 20, 27—38.

XII, 28—34. Vergl. Matth. 22, 35—40.

Bemerkenswerth ist hier die ausdrückliche, ächt jüdisch stylisirte Zustimmung des Schriftgelehrten. Wie das hier aufbewahrte Wort Jesu, so erinnert auch sie an mehrere gleichbedeutende Aussprüche alter Rabbinen, auch ist sie, am Schluß, ein Nachklang des Samuelischen Wortes vom Gehorsam. Vergl. Vers 33 und I. Sam. 15, 22.

Vers 34 gibt den Text des V. Buches Mose's vollständiger als der Vers 37 bei Matthäus. Es fehlt aber hier der inhaltsschwere Schluß, den wir bei Matthäus im Vers 40 bemerkt haben. Auch fehlt in den besten Handschriften die von Matthäus gegebene Bemerkung, daß das zweite Gebot, — »das andere«, wie Luther sagt, »dem ersten gleich« — genauer übersetzt: »ähnlich« sei.

XII, 35—37. Vergl. Matth. 22, 41—46. Luc. 20, 41—44.

Der Inhalt ist in den drei parallelen Berichten derselbe. Die Einrahmung aber und auch die Form der Rede Jesu ist bei Matthäus schöner und wahrscheinlich auch geschichtlicher als bei Marcus und selbst bei Lucas. Eine Versammlung von Pharisäern, d. h. wohl von Schriftgelehrten, eignete sich besser als der Vorhof des Tempels zu dieser Besprechung, und der skeptisch fragende Ton, womit Jesus, am deutlichsten bei Matthäus, den Gegenstand behandelt, ist gewiß der Wirklichkeit entnommen.

Das Schlußwort hat Luther etwas unklar übersetzt. De Wette gibt es genau wieder, »und die Menge des Volks hörte ihn mit Lust.« Ein sehr einfaches, und doch sehr tiefgehendes, weh-

müthige Betrachtungen anregendes Wort, zu welchem sich aus der Geschichte aller großen Verkündiger der religiösen Wahrheit Parallelen geben ließen.

XII, 38—40. Vergl. Luc. 20, 45—47.

Dem Lucas sich anschließend, gibt Marcus hier eine sehr kleine Blumenlese aus der anti-pharisäischen Rede Jesu, die wir bei Matth. 23, 1ff. besprochen haben. Vergl. besonders Matth. 23, 6—7. 14.

Die »langen Röcke« (Vers 38 und Luc. Vers 46) werden wohl hier, — in heidenchristlicher Sprache, statt »der langen Quasten«, von denen Matthäus spricht, erwähnt. (Matth. Vers 5.)

Der Anfang der Rede erinnert an Matth. 7, 15.

Derartige Aussprüche »hörte die Menge des Volkes mit besonderem Vergnügen«, damals wie zu jeder Zeit. Dies der Zusammenhang dieses Abschnittes mit Vers 37.

XII, 41—44. Vergl. Luc. 21, 1—4.

XIII, 1—2. Vergl. Matth. 24, 1—2. Luc. 21, 5—6.

XIII, 3—37. Vergl. Matth. 24, 3—42. Luc. 21, 7—36.

Die Berichte des Matthäus und des Lucas haben wir, als wir Lucas erklärten, verglichen. Nun bleibt uns übrig Marcus mit Matthäus zu vergleichen. Eigentlich reicht die parallele Rede bei Matthäus noch weiter als so eben angegeben wurde, nämlich bis 25, 46. Marcus hat dieselbe Rede geben wollen, nur in einer abgekürzten, für heidenchristliche Leser nach seiner Meinung passenderen Form. In beiden Recensionen finden wir dieselben Gedanken, in derselben Ordnung, und wesentlich in identischer Form. Doch sind einige Unterschiede bemerkenswerth:

Jesus richtet hier seine Rede, nicht an sämmtliche Jünger, wie bei Matthäus und auch bei Lucas, sondern nur an die drei Lieblingsapostel, und an Andreas, den Bruder des Petrus. Wenigstens wird Jesus hier zu seiner Rede durch eine wahrscheinlich von Petrus ausgesprochene Frage dieser vier Jünger veranlaßt. — (Vergl. in beiden Berichten Vers 3.) Diese Frage lautet hier (und bei Lucas) etwas anders als bei Matthäus. Sie bezieht sich nämlich in ihrem nächsten Sinne nicht auf die Rückkehr Jesu, sondern blos auf die Zerstörung Jerusalems. Vergl. Matth. 24, 3. Marc. 13, 4. Luc. 21, 4. Doch beweist der Inhalt der Rede, daß dieser Unterschied in der Frageſtellung für Marcus unbedeutend war.

In dem Gebet, zu welchem Jesus bei Marcus seine Jünger ermahnt, ist vom Sabbath nicht die Rede. Vergl. Matth. 24, 20 und Marcus Vers 18: eine Auslassung, die sich durch die Dürftigkeit dessen, was übrig bleibt, als ganz willkürlich erweist.

Matth. 24, 26—28, (womit Luc. 17, 20—21. 24. 37 zu vergleichen wäre) hat Marcus weggelassen, wahrscheinlich wegen des Spruches von den Adlern, der entweder unklar oder für die Römer beleidigend erscheinen konnte.

In beiden Darstellungen, bei Marcus sowohl als bei Matthäus, versammeln die Engel die Auserwählten, doch nicht in gleicher Weise, sondern bei Matthäus mit, bei Marcus ohne Posaunenschall. Matth. Vers 31. Marc. Vers 27.

Der Schluß der Rede ist bei Marcus sehr abgekürzt. Die Hinweisung auf Noahs Zeitgenossen, (Matth. 24, 37—39) die tiefsinnigen Bilder von den zwei Arbeitern und den zwei in einer Mühle mahlenden Weibern, (daselbst Vers 40) die Gleichnisse vom vorsichtigen Haushalter, (daselbst Vers 41) vom treuen und untreuen Oberknecht[1]), (daselbst Vers 45—51) von den zehn Jungfrauen, (daselbst 25, 1—13) von den Talenten, (daselbst Vers 14—30) sowie die Schilderung des Weltgerichtes, (daselbst Vers 31—46) alles dies hat Marcus in seinem Abkürzungseifer weggelassen.

[1]) Ein Residuum dieser zwei Gleichnisse kann man in Vers 34 finden.

XIV, 1—2. Vergl. Matth. 26, 1—5.

Der parallele Bericht des Matthäus ist etwas ausführlicher und feierlicher, in der Sache aber ist zwischen beiden Berichten kein erheblicher Unterschied; nur daß in dem des Marcus neben den hohen Priestern, nach kirchlichem Sprachgebrauch, auch die Schriftgelehrten genannt werden.

XIV, 3—9. Vergl. Matth. 26, 6—13.

Auch hier hat Marcus die gebotene Gelegenheit nicht versäumt, seine Malerkunst zu bethätigen. Er zeigt uns Vers 13 wie Jesus am Tische lag, (nicht: »saß« — wie Luther in seiner Verdeutschung sagt). Auch genügt ihm nicht, daß bei Matthäus gesagt wird, das Nardenwasser hätte »theuer verkauft« werden können. Er will hierüber etwas Bestimmteres angeben. Daher die Notiz: »mehr denn um 300 Groschen« (im Texte: Denare, also 165 Mark). Diese Werthschätzung aber geben nicht die Jünger, wie bei Matthäus, sondern »etliche« Tischgenossen, die vielleicht nicht zu den Jüngern gehörten.

Zu bemerken ist vielleicht auch das nur hier gegebene, schöne Wort: »Sie hat gethan, was sie konnte«; buchstäblich: »Was sie hatte«: Ein Wort, das den Leser wahrscheinlich an die arme Wittwe erinnern sollte, die auch alles hingab, was sie hatte. (12, 44) Jene that's um den dem Untergang bestimmten Tempel zu schmücken; diese brachte ihr Opfer um den Leib Jesu, der wahrlich auch ein Tempel war, zu seinem Begräbnisse zu salben.

XIV, 10—11. Vergl. Matth. 26, 14—16. Luc. 22, 3—6.

Marcus ist hier theils dem Lucas, theils dem Matthäus gefolgt. Jenem darin, daß er die Geldsumme unbestimmt läßt, und die Freude der Priester hervorhebt; diesem, indem er den Satan nicht erwähnt.

XIV, 12—16. Vergl. Matth. 26, 17—19 u. Luc. 22, 7—13.

Zu berichtigen ist hier Luthers Uebersetzung, wenigstens in einem Punkt. Es wird nämlich nicht gesagt, daß der große Saal »gepflastert«, sondern daß er »mit Polstern belegt war«, wie De Wette richtig übersetzt. Die Angabe, daß dieser Saal in einem »Gasthause«, wie Luther sagt, oder nach De Wette's Uebersetzung in einer »Herberge« war, stimmt nicht wohl mit dem erhabenen mysteriösen Ton der ganzen Erzählung. Deßhalb wäre die lexikalisch jedenfalls statthafte Uebersetzung »Zimmer oder Wohnung«, Vers 14, vorzuziehen.

XIV, 17—21. Vergl. Matth. 26, 20—25 u. Luc. 22, 21—23.

XIV, 22—26. Vergl. Matth. 26, 26—30.

Die Darstellung des Matthäus ist hier der Größe des Gegenstandes angemessener als die des Marcus, auch in den Einzelheiten correcter.

Vergl. Matthäus Vers 26 und Marcus Vers 22. Hier fehlt, nach dem Zeugnisse der besten Handschriften dem Marcus das Wort: »esset«.

Vergl. Matthäus Vers 27—28 mit Marcus Vers 23—24. Marcus bringt in etwas ungeschickter Weise den Ausspruch Jesu nach dem Trinken.

Vergl. Matthäus Vers 28 und Marcus Vers 24. Marcus hat die Worte »zur Vergebung der Sünden« ausgelassen, vielleicht zur Bequemlichkeit der Leser, um ihnen die Lösung eines schwierigen Problems zu ersparen.

XIV, 27—31. Vergl. Matth. 26, 31—35.

11. Das in Vers 30 enthaltene Wort hat uns Matthäus einfacher, und wahrscheinlich auch treuer aufbewahrt.

XIV, 32—42. Vergl. Matth. 26, 36—46. Luc. 22, 39—46.

Hier, wie in der Erzählung vom heiligen Abendmahl, ist die Darstellung des Matthäus sorgfältiger und würdevoller.

Matthäus berichtet zwei Gebete und sagt, daß Jesus die Gebetsworte wiederholend, ein drittes Mal betete. Marcus berichtet nur ein Gebet und sagt, daß Jesus dasselbe wiederholt habe. Dies eine Gebet aber ist, genau besehen, sehr verschieden von dem, das Matthäus uns überliefert. Bei Matthäus nämlich spricht Jesus zweifelnd, fragend, von der Nothwendigkeit seines Todes, so daß im Lichte seines Gebets sein Kreuz als in Gottes unabänderlichem Rathschluß gegründet erscheinen mußte. Bei Marcus sagt er gleich am Anfang, daß »bei Gott alles möglich sei« — mit andern Worten: daß es von Gottes Willkür abhänge, ihn sterben zu lassen, oder ihm den Tod zu ersparen.

XIV, 43—52. Vergl. Matth. 26, 47—56. Luc. 22, 47—53.

In seinem Streben nach Abkürzung hat Marcus auch hier einige sehr schöne Worte Jesu ausgelassen. Vergl. Matth. 26, 50. 52—53. Für diesen Verlust gibt uns der wunderliche Jüngling, von dem nur hier die Rede ist, einen geringen doch nicht unbedeutenden Ersatz. Wahrscheinlich soll er zeigen, wie selbst ein Jünger Jesu alles, selbst sein Unterkleid, verlassen konnte, nur um seine Haut zu retten, während vor seinen Augen Jesus sich rückhaltslos für die Seinigen dahingab.

Vielleicht auch ist die Gestalt dieses Jünglings ursprünglich einem für messianisch gehaltenen Orakel, nämlich Amos 2, 16, entnommen, — damit eine Weissagung erfüllt würde!

XIV, 53—54. Vergl. Matth. 26, 57—58. Luc. 22, 54—55.

Bei Matthäus setzt sich Petrus im Hofe des Hohenpriesters, »um zu sehen, wo es hinaus wollte.« Bei Lucas, und noch entschiedener bei Marcus, scheint er blos sich wärmen zu wollen

XIV, 55—65. Vergl. Matth. 26, 59—68. Luc. 22, 66—71.

Das Wort von der Zerstörung des alten und vom Aufbau eines neuen Tempels ist hier anders formulirt als bei Matthäus, Vers 61, (und auch anders als bei Joh. 2, 19). Wahrscheinlich ist es in keinem Berichte ganz genau wiedergegeben.

Marcus spricht nicht, wie Matthäus, von zwei, sondern von etlichen Zeugen, die den ersten Theil des Verhörs abschließen. Vergl. Matthäus Vers 60. Marcus Vers 57.

Die Frage des Hohenpriesters, ob Jesus der Messias sei, lautet bei Matthäus (Vers 63) officieller, feierlicher als bei Marcus (Vers 61).

XIV, 66—72. Vergl. Matth. 26, 69—75. Luc. 22, 54—62.

Die Erzählung des Marcus ist von der des Matthäus in zwei Nebenpunkten verschieden: Petrus steht am Feuer, wärmet sich, und der Hahn kräht »zweimal«, damit die Weissagung Jesu, ihrem Vers 30 gegebenen Wortlaut nach, erfüllt werde.

XV, 1. Vergl. Matth. 27, 1—2. Luc. 23, 1.

XV, 2—15.

Vergl. Matth. 27, 11—25. Luc. 23, 2—6 und 13—25.

Das Bild des Barabbas ist hier etwas dunkler gemalt als bei Matthäus. Vergl. Matth. Vers 16 und Marcus Vers 7. Auch fehlt bei Marcus die bedeutsame Notiz, daß dieser Barabbas den Beinamen Jesus hatte.

Uebrigens hat Marcus hier, wie es scheint, nach einer gewissen Nüchternheit und Geschäftsmäßigkeit der Darstellung gestrebt und deshalb nicht nur den Traum, den Pilatus' Weib träumte, sondern auch die Handwaschung des römischen Procurators und die

Selbstverwünschung der Juden weggelassen. In allem aber, was zur »Feststellung der juristischen Sachlage« gehört, stimmt Marcus mit Matthäus beinahe Wort für Wort überein.

XV, 16—20. Vergl. Matth. 27, 27—31.

XV, 20—26. Vergl. Matth. 27, 31—37. Luc. 23, 26—31.

Dem Marcus eigenthümlich ist hier die Notiz, daß die Kreuzigung »zur dritten Stunde«, ungefähr um neun Uhr Morgens geschah. Wie unglaublich rasch wäre also der Proceß Jesu, — wenn man das Wort Proceß hier noch brauchen darf, verlaufen! Nach Mitternacht gefangen, hing er um neun Uhr Morgens schon am Kreuze. Wie vieles aber muß man in diesen kleinen Zeitraum zusammendrängen: Gefangennahme in Gethsemane, Hinführung in's Haus des Hohenpriesters, Verhör vor dem hohen Rath, Verhör vor Pilatus, Verurtheilung, Geißelung, Mißhandlungen, Hingang nach Golgatha. Ja noch mehr: nach Lucas' Bericht, muß man ein zweimaliges Erscheinen vor Pilatus und zwischen dem ersten und dem zweiten eine Verhandlung bei Herodes annehmen. Nach Johannes' Darstellung auch noch ein vorläufiges Verhör bei Hannas, dem Schwiegervater des Hohenpriesters. Ein solches, so stürzend rasches Verfahren, ist gewiß unwahrscheinlicher als die Annahme, daß die christliche Ueberlieferung es ziemlich frei erdichtet hat, und daß wir von dem wirklichen Verlauf des Processes Jesu sehr wenig geschichtliches wissen.

XV, 27—32. Vergl. Matth. 27, 38—44. Luc. 23, 32—43.

XV, 33—39. Vergl. Matth. 27, 45—54. Luc. 23, 44—47.

Weggelassen hat Marcus aus dem Berichte des Matthäus das Erdbeben und die Auferstehung der begrabenen Heiligen, so

daß die bewundernde Ausrufung des Hauptmanns nur durch die Art motivirt wird, wie Jesus gestorben ist.

XV, 40—41. Vergl. Matth. 27, 55—56. Luc. 23, 49.

XV, 42—47. Vergl. Matth. 27, 57—61. Luc. 23, 50—56.

Dem Marcus eigenthümlich ist hier die ausdrückliche, von Lucas nur angedeutete Notiz, daß Joseph von Arimathia, von dem Matthäus sagt, daß er auch zu den Jüngern Jesu gehörte, ein Rathsherr war; ferner die Verwunderung des Pilatus über den raschen Tod Jesu, und die Bezeugung dieses Todes durch den Hauptmann. Dieses Zeugniß wird durch den Evangelisten selbst gleichsam noch erhärtet durch den besonders derben Ausdruck, womit er, nach dem Texte der alten Handschriften, den Leib Jesu als eine Leiche, ein »Cadaver,« bezeichnet, Vers 45, während Matthäus im selben Zusammenhange ein Wort gebraucht, das gewöhnlich nur den lebendigen Leib bezeichnet.

XV, 47 — XVI, 8.

Vergl. Matth. 28, 1—10. Luc. 24, 1—11.

Störend ist hier in Luthers Uebersetzung der durch einen Uebersetzungsfehler entstandene Ausdruck, »an einem Sabbather« (16, 2[1]). Die richtige, von De Wette gegebene Uebersetzung ist: »am ersten Wochentage«, am Sonntag.

Wie frei aber hat Marcus den Bericht des Matthäus behandelt! Bei Matthäus begegnet Jesus selbst den vom Grabe wegeilenden Frauen, (Vers 9—10). Bei Marcus, wie bei Lucas, ist von dieser Begegnung nicht die Rede. Außer diesem so wichtigen Unterschiede, sind noch mehrere andere wohl zu bemerken.

---

[1]) Ebenso unverständlich in den Parallelstellen: Matth. 28, 1: »am Morgen des ersten Feiertages der Sabbathe« und Luc. 24, 1: »an der Sabbather einem.«

Bei Matthäus geschieht in Gegenwart der Frauen ein Erdbeben, bei welchem ein Engel den Stein vom Grabe wälzt. Bei Marcus fragen die Frauen: »Wer wird uns den Stein wegwälzen?« — und bemerken, daß er schon weggewälzt ist. Von einem Erdbeben wird aber, wie auch bei Lucas, nichts gesagt.

Bei Matthäus sehen die Frauen den Engel auf dem Steine sitzen, den er als Blitz entfernt hat. Bei Marcus sehen sie den Engel im Grabe sitzen, als einen in einem weißen Gewande gekleideten Jüngling.

Bei Matthäus werden die Hüter des Grabes dargestellt. Sie liegen da, wie Leichen, nachdem der Engel, das Erdbeben, sie niedergeworfen hat. Marcus, dem Lucas folgend, erwähnt diese, von Matthäus übrigens in eine unglaubliche Intrigue verwickelten Hüter nicht.

Bei Matthäus schickt der Engel die Frauen zu den Jüngern. Bei Marcus wird unter den Jüngern in bedeutsamer Weise Petrus genannt, wahrscheinlich mit der Absicht, ihm auch unter den Zeugen der Auferstehung sein Primat zu sichern. Vergl. I. Cor. 15, 5.

Zu bemerken ist auch der von Marcus allein hier erwähnte Sonnenaufgang: eine schöne Hinweisung auf das helle, die Todesnacht des Zweifels verscheuchende Licht, welches jetzt, »am ersten Wochentage«, gleichsam zum ersten Mal den Auserwählten wieder leuchtete. Vergl. I. Cor. 4, 6. Einen ähnlichen Sonnenaufgang finden wir in einer der tiefsinnigsten Dichtungen des Alten Testaments, in der Erzählung von Jakobs segensreichem Ringkampf. I. Mos. 32, 31.

XVI, 9—20.

Von diesem Schluß unsres Buches bezeugt Eusebius im vierten und Hieronymus im fünften Jahrhundert, daß er beinahe in allen Handschriften fehlte. In dem von Tischendorf aufgefundenen Codex Sinaiticus, so wie in den andern uns bekannten ältesten

Handschriften, ist er nicht nicht zu finden, und muß deßhalb als ein späterer Zusatz betrachtet werden. Streicht man ihn, so kann man zu der Meinung kommen, daß Marcus die Erscheinungen des Auferstandenen sowohl, als die Kindheitsgeschichte Jesu jenseits des eigentlichen Evangeliums verlegte, was allerdings eine sehr kühne für unsre Bibelgläubigen unverständliche That gewesen wäre.

Uebrigens ist dieser zu unsrem Evangelium später geschriebene Zusatz auf dem Wege sehr starker und nicht gerade geistvoller Abkürzungen den andern Evangelien, oder auch andern neutestamentlichen Schriften entnommen. Man vergleiche nur:

Zu Vers 9 Joh. 20, 1. 11—18.
» » 10—13 Luc. 24, 13—35.
» » 14 Joh. 20, 19—29.
» » 15 Matth. 28, 19.
» » 17—18 Matth. 10, 8. Apostelg. 2, 1—13. 28, 3—6. Auch die Sage vom Giftbecher des Johannes.
» » 19 Luc. 24, 50—51. Apostelg. 1, 9—11.
» » 20 sämmtliche Wunderberichte der Apostelgeschichte.

In Vers 16 aber dämmert schon der Hauptsatz des Kirchenglaubens: Außerhalb der Kirche kein Heil!

Das Evangelium des Johannes.

I, 1—5.

Als Göthe's Faust, nach Wahrheit dürstend, »den Grundtext des Neuen Testaments in sein geliebtes Deutsch zu übertragen« versuchte, schlug er das Evangelium des Johannes auf, und gerieth, gleich beim Lesen der ersten Zeile, in eine qualvolle Verlegenheit:

»Geschrieben steht: »Im Anfang war das Wort.«
Hier stock' ich schon. Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen.
Ich muß es anders übersetzen . . .«

Und nun übersetzt er es anders. Sinn soll es bedeuten, oder Kraft, oder That; aber keine dieser Uebertragungen, so tiefsinnig sie alle sein mögen, kann ihn befriedigen. Und in der That entspricht auch keine dem Sinn des Grundtextes. Von dieser tragischen Verlegenheit des Göthe'schen Helden empfanden die ersten Leser unsres Evangeliums nichts. Denn in weiten Kreisen der gebildeten Welt war damals, besonders durch den Einfluß Philo's und andrer alexandrinischen Philosophen, gar viel die Rede von »dem Worte, das im Anfang war,« von dem Logos, oder wie jüdische Gelehrte den Logos nannten, von der Memra. Doch hatte die Lehre vom Logos überall noch schwankende Umrisse, und zwischen ihren verschiedenen Trägern und Vertretern herrschte keine Uebereinstimmung. Deßhalb müssen wir, um genauer zu wissen, was unser Evangelist mit dem Ausdruck Logos eigentlich meint, vor allem ihn selbst fragen, und seine Logoslehre, aus dem, was er selbst über den Logos sagt, entnehmen.

Zunächst ist der Logos, wie er uns hier in dem Prolog unsres Evangeliums dargestellt wird, allerdings »das Wort«, nämlich das Wort, das Gott im Anfang an sich selbst richtete. »Das Wort,« sagt der Evangelist, »war an Gott (gerichtet).« Nicht, wie Luther verdeutscht: »war bei Gott.« Dies Wort Gottes, obwohl es hier an den herrlichen, im ersten Buche Mose's, 1, 3, enthaltenen Gottesspruch erinnert, bestand nicht in irgend welchen Vocabeln, und wurde nicht in Schallwellen gesprochen; doch war es ein Wort, ein deutlicher und lebendiger Gedanke. Der Inhalt dieses Wortes, dieses lebendigen Gedankens war, wie unser Evangelist ausdrücklich sagt, Gott selbst. »Der Logos war Gott.« Nicht wie Luther übersetzt: »Gott war das Wort.« Mit andern Worten: Im Anfang sprach Gott zu sich selbst, richtete an sich selbst das Wort. Er sprach, was er im Alten Testament gar oft spricht: »Ich lebe; ich bin. Ich bin der Seiende, Jehovah.« Sein Wort, sein Logos, war sein Selbstbewußtsein.

Dieses Selbstbewußtsein war schon »im Anfang«, doch braucht und kann es sogar, seinem Begriffe und seinem Wesen nach, nicht absolut ewig, nicht anfanglos sein. Denn Selbstbewußtsein setzt überall ein, wenigstens begrifflich vorangehendes, Sein voraus. Ehe Gott zu sich selbst sprach, vor dem Anfang des Logos, war Er, der Ewige. Als er aber »im Anfang« zu sich sprach, das Wort an sich selbst richtete, ward der Logos, das göttliche Selbstbewußtsein.

Nachdem nun Gott zu sich selbst gesprochen, in seinem Worte sich selbst findend und sich selbst darstellend, fand er in sich selbst, in der Unendlichkeit seines Selbstbewußtseins, alle in der Welt verwirklichten Gedanken, die Begriffe aller Dinge, die Gesammtheit der schöpferischen Ideen. Der Logos, das im Anfang gesprochene Wort, ist also nicht blos das Selbstbewußtsein Gottes, er ist auch die Ideenwelt, Gottes Weltplan. Indem Gott den Logos sprach, schuf er alles, was er überhaupt schuf. »Durch den Logos ist alles geworden, und ohne ihn, eigentlich außer-

halb seiner, ist nichts geworden, von all' dem, was wirklich geworden ist.«

Mit diesen letzten Worten weist unser Evangelist deutlich hin auf ein außerhalb des Logosreiches irgendwie schwebendes Gebiet des unrealen Seins, auf ein Gebiet, welches, wie er uns später gelegentlich sagen wird, (Siehe 8, 44—45) durch den Abfall eines geheimnißvollen Wesens, »des Vaters des Teufels«, entstanden ist, soweit von einem Entstehen des Unrealen die Rede sein kann. Doch dieses Unreale, so unreal es auch sein mag, ist doch eine ungeheuere Macht, eine Macht der Lüge, des Hasses, des Mordes. In dieses finstere Reich hinein, oder darauf hin leuchtet der Logos, als ein überall hindringendes Licht. Aber die Finsterniß nimmt das Licht nicht auf. Sie wird davon beleuchtet, nicht aber erleuchtet.

Inwiefern aber ist der Logos das Licht? Zunächst insofern, als er Gottes Weltplan, die Ideenwelt ist. Denn die Ideenwelt ist für unsren platonisirenden Schriftsteller die allein wahre und reale Welt. Als Inbegriff aller Realität ist der Logos dem Reich des Scheins entgegengesetzt. Er verhält sich zu ihm, wie das Licht zur Finsterniß, wie das Leben zum Tode.

Doch nicht blos in diesem, so zu sagen cosmologischen Sinne ist der Logos »das Licht der Welt.« (Vergl. 9, 5.) Er ist es auch in einem religiösen und ethischen Sinne, insofern er die wahre vernünftige Religion, und in seiner Einwirkung auf die Menschenwelt, die göttliche Offenbarung selbst ist.

In unsrem ganzen Evangelium tritt diese religiöse Seite des Logosbegriffes besonders stark in den Vordergrund und verdrängt beinahe gänzlich die andere, cosmologische Seite. Doch hat unser Evangelist zwischen diesen zwei für die gewöhnliche Anschauung durch eine unübersteigliche Kluft getrennten Seiten dieses Begriffes sich eine Verbindung gedacht, und zwar, wahrscheinlich, in folgender Weise: Gottes Ich und die Ideenwelt sind Eins. So sind auch im Logos Gottes Selbst- und Weltbewußtsein Eins. Der Logos ist die Einheit beider. Demnach soll auch die Welt, das

Abbild des Logos, diese Einheit wieder darstellen, die Einheit des Seins und des Gottesbewußtseins. Allerdings ist diese Einheit, die nichts anderes ist als das gottselige Leben, die wahre Frömmigkeit, nur in den wahren Menschen, genauer gesagt: nur in den wahren Geistern realisirbar, in denen, »die aus der Wahrheit sind.« Vergl. 18, 37. In ihnen aber ist sie realisirbar. Ihre Gotteserkenntniß ist ihr eigentliches, wahres Leben. (17, 3) Und weil dieses Leben, diese Einheit des Seins und des Gottesbewußtseins im Logos ursprünglich vorhanden ist, weil sie von ihm aus in die Menschenwelt hineingestrahlt und hineingebildet wird, deßhalb ist er und war er von Anfang an »das Licht und das Leben der Menschen.«

I, 6—8.

Vermittelt war die Offenbarung von jeher durch auserwählte, von Gott gesandte Menschen, am Ende der vorchristlichen Zeit, durch Johannes den Täufer. (Vergl. 5, 39. 8, 40ff. 12, 38ff.[1]). Der kam, »von Gott gesandt, um Zeugniß zu geben vom Lichte,« vom Logos, um den Menschen den Weg zum Glauben, zum gottseligen Leben zu öffnen. Doch er selbst, Johannes, war nicht das Licht, nicht die volle Offenbarung; aber während er noch durch sein Wort wirkte, kam schon der Logos in die Welt. Im Hinblick auf diese, alles Andre verdrängende Erscheinung unterbricht der Evangelist seine angefangene Darstellung des Täufers und kehrt zurück zu dem Gegenstande, dessen sein Geist und sein Herz voll ist: zum Logos.

I, 9—14.

Der Logos, das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet, oder doch beleuchtet, kam, während Johannes noch lehrte, in die

[1]) Auffallender Weise glänzen an all' diesen Stellen die griechischen Philosophen und Dichter durch ihre Abwesenheit. Doch vielleicht sind sie unter den in einer andern Hürde weilenden Schafen des guten Hirten zu suchen. 10, 16.

Welt[1]). Er war, wie schon früher gesagt, von jeher in der Welt. Die Welt ist ja durch ihn geworden. Sie ist sein Abbild. Doch erkannte ihn die Welt weder in seiner vorchristlichen, allerdings nur unvollkommenen Offenbarung, als er durch die Propheten Licht und Wahrheit verkündete, noch in seiner persönlichen Erscheinung, als er in Jesu »zu den Seinigen kam«, zu dem für seine Einwirkung anscheinend am Besten vorbereiteten Volke. Auch »die Seinigen«, die Israeliten im Ganzen und Großen, nahmen ihn nicht auf. Einige nur »nahmen ihn auf« und ihnen gab er »die Macht Gottes Kinder zu werden.« Indem sie ihn, den in Menschengestalt sich ihnen darstellenden Logos, als den Logos, als den Sohn Gottes erkannten, erkannten sie selbst sich als Gottes Kinder. So wurden sie wirklich und vollständig, was sie von Anfang an eigentlich waren. Denn alles Sein vollendet sich im Bewußtsein. Aber von Anfang an waren sie Kinder Gottes, göttliche Menschen. Was an ihnen Fleisch und Blut, und ihre ganze irdische Entstehung, war, wie alles blos materielle, ein wesenloser Schein. In der That waren sie als der wahre Reflex der im göttlichen Weltplan, im Logos, von Anfang an gegebenen Menschenidee, »Brüder« des Logos, (20, 17) in denen sich, wie im Logos selbst, Sein und Gottesbewußtsein verband. Doch in ihnen war das Gottesbewußtsein noch unklar, gleichsam noch schlummernd, vielleicht durch die Einwirkung der irdischen Erscheinungswelt betäubt. In Jesu, dem fleischgewordenen Logos, war es wach und kräftig. »Er war voll Gnade und Wahrheit,« d. h. voll wahrer Gnade, voll gottseligen Lebens; und wir alle, die wir an ihn glauben, »haben seine Herrlichkeit geschaut«, in ihm den vom Vater hergekommenen »Eingebornen«, den Logos selbst erkannt. Den Eingebornen aber nennt ihn der Evangelist, obwohl er viele Brüder hat, »die von jeher bei ihm waren, und die Gott zu gleicher Herrlichkeit bestimmt hat,« (Vergl.

[1]) Den Vers 9 hat Luther, dem Vorgange mancher Kirchenväter und der Vulgata folgend, falsch übersetzt. Richtig De Wette: »Es kam das wahre Licht, welches jeglichen Menschen erleuchtet, in die Welt.«

20, 17. 15, 27. 17, 20ff.) wegen der Ueberlegenheit seines inneren Wesens, wegen des alles überstrahlenden Glanzes seiner Selbstdarstellung. Wenn aber auch der fleischgewordene Logos seinen Brüdern allen weit überlegen ist, so war er ihnen doch wieder, in seiner äußern Erscheinung sowohl als in der Art, wie diese Erscheinung zu Stande kam, völlig gleich: »er ward Fleisch«. Und daß diese Fleischwerdung irgendwie anders vermittelt wurde, als die Fleischwerdung der übrigen Kinder Gottes, wird in unsrem Evangelium nirgends gesagt. Vielmehr erscheint hier das Fleisch der Kinder Gottes als etwas unreales, durchaus unwesentliches. Auch sie sind nur scheinbar aus Fleisch und Blut, in Wirklichkeit aber »aus Gott gezeugt«. (Vers 13.) In ihnen, wie in Jesu, ist der göttliche Ursprung Alles, der fleischliche nur ein wesenloser Schein. Wundern wir uns also nicht, wenn an einigen Stellen unsres Evangeliums das vom Logos angenommene Fleisch, »das Zelt«, in dem er wohnte, (Vers 14) dem Gesetz der Schwere und der Sichtbarkeit sich entzieht. (Vergl. 6, 16ff. 7, 10. 12, 36.) Der Wolke ähnlich, in welcher Jehovah, als er sein Volk führte, sich einhüllte, war dieses Fleisch durchsichtig: lichtvoll für die Gläubigen, dicke Finsterniß für die Ungläubigen.

I, 15—18.

Nach der jetzt erklärten, den Prolog abschließenden Parenthese kehrt unser Evangelist zu der Darstellung des Täufers zurück. Das Bild aber, das er uns von ihm gibt, ist keine Erzählung, kein geschichtlicher Bericht. Im Täufer schildert er nicht den jüdischen Bußprediger, wie er leibte und lebte, predigte und taufte, sondern den Zeugen des in Jesu erschienenen Logos. Nur insofern Johannes der Täufer Jesu Zeugniß gab, hat er für unsren Evangelisten und seine christlichen Gesinnungsgenossen eine Bedeutung. Aber als Zeuge des Logos hat er eine große, bleibende Bedeutung. Sein Wort gehört zwar der Vergangenheit, doch der ewig still stehen-

den, gleichsam zur ewigen Gegenwart gewordenen Vergangenheit an: »Johannes zeugt und hat laut gerufen.« Was er aber laut in die Welt hineinruft, das ist nicht blos sein eignes, sondern aller vorchristlichen Propheten Wort. In ihrer aller Namen spricht er, wenn er von denen spricht, die, wie er, aus der Fülle des Logos geschöpft haben. (Vers 16.) Der in der Gestalt Jesu erschienene Logos ist allerdings erst nach ihm, dem Täufer, und also nach den Propheten allen, gekommen, doch ist er nur scheinbar der letzte; thatsächlich ist er, als Logos, der allererste in der Reihe. Aus der unendlichen Fülle seines Lichtes haben wir, sagt Johannes, haben alle Propheten genommen, — nicht »Gnade um Gnade«, wie Luther unklar und unrichtig übersetzt, sondern »Gnade statt Gnade«, gleichsam eine Surrogat-Gnade, eine provisorische Gnade, nicht die volle, sondern eine vorbereitende Offenbarung. Durch Mose und alle seine Nachfolger, die mit ihm eines Geistes sind und eine in verschiedenen Individuen sich darstellende Person ausmachen, »durch Mose ist das Gesetz gegeben worden,« das eben nur ein Surrogat der Gnade war, »die Gnade aber und die Wahrheit, das heißt: die wahre Gnade ist erst durch Jesus Christus eine geschichtliche Thatsache geworden. »Niemand hat jemals Gott gesehen;« also konnte auch niemals irgend Jemand Gott offenbaren. »Der eingeborne Sohn« aber, der Logos, der in Jesu Fleisch wurde, weil er an des Vaters Brust liegt, weil sein ganzes Wesen darin besteht, daß er das ursprünglich von Gott an Gott selbst gerichtete Wort, das Selbstbewußtsein Gottes ist, kannte Gott und konnte ihn wirklich offenbaren. Was er aber thun konnte, das hat er gethan. So ist er der Erklärer, »der Exeget« des vor ihm unerklärten Gotteswortes geworden.

I, 19—28.

Nach diesem die ganze Lehre des Täufers zusammenfassenden und in christlicher Sprache aussprechenden Zeugnisse, führt unser

Evangelist noch ein anderes an, das er seinen Johannes vor einer aus Jerusalem zu ihm gesandten Deputation von Priestern und Leviten ablegen läßt. Diese Deputation, von welcher keiner der drei ersten Evangelisten, noch sonst ein Geschichtsschreiber etwas weiß, wird hier wohl nur erwähnt, um dem Zeugniß des Täufers eine größere Feierlichkeit zu verleihen. Wer Johannes sei? Ob er nicht vielleicht der Messias sei oder sein wolle? Das sollten die wahrscheinlich vom Hohen Rath der Juden gesandten Abgeordneten erfragen, damit durch sie — nicht der Hohe Rath und die Juden, um welche unser Evangelist sich schlechterdings nicht kümmerte, sondern die christlichen Leser erführen, daß Johannes sich nicht für den Messias, nicht einmal für einen wunderbaren Vorgänger des Messias hielt, daß er nichts andres zu sein glaubte, noch sein wollte, als eine im Volke Israel, das schon längst oder von jeher nach dem Urtheil unsres Evangelisten, einer Wüste glich, erweckte Stimme, welche die Menschen auffordern sollte, dem Herrn, dem Träger der vollen Offenbarung, die Wege zu bereiten.

Als Johannes so von sich sprach, sollen die pharisäisch gesinnten und alles Ceremonielle überschätzenden Abgeordneten ihn gefragt haben, warum er denn, wenn er nur eine solche Stimme sei, sich erlaube zu taufen. Darauf erwidert Johannes, daß seine Taufe blos Wasser, und nicht werth sei, daß man ihretwegen so viel frage. Lieber sollten sie nach dem fragen, der unbekannt in ihrer Mitte, im Schoße ihres Volkes, schon da war, nach Johannes gekommen, und doch so herrlich, daß Johannes sich nicht für würdig hielt, ihm die Schuhriemen zu lösen. Vor dem in naher Zukunft erwarteten Messias mag Johannes sehr wohl sich in ähnlicher Weise gedemüthigt haben, nicht aber vor Jesu, dessen messianische Würde er im Kerker noch bezweifelte; auch nicht vor dem Fleisch gewordenen Logos, von dessen vorgeschichtlicher Thätigkeit und Herrlichkeit er jedenfalls nichts wußte. (Vergl. Matth. 11, 2ff.)

In Bethania, nicht in Bethabara, wie Origenes und nach ihm viele Abschreiber und Erklärer unsres Evangeliums meinten,

soll dies alles geschehen sein. Daß Bethania eine halbe Stunde süd-östlich von Jerusalem liegt, weder am Jordan, noch jenseits des Jordans, thut nichts zur Sache; und es liegt kein Grund vor, zu vermuthen, daß es am östlichen Ufer des Jordans ein andres Bethania gab, von welchem hier die Rede sei. Vom Gesichtspunkte unsres Adler-Evangelisten aus betrachtet, verschwinden leicht Thäler und Berge. Bethania, wo Jesus vor seinem Tode gleichsam die Todesweihe, die letzte Salbung erhielt, Cap. 12, sollte nach einer göttlichen Fügung auch der Ort sein, wo Johannes den Geist auf ihn herabkommen, und seine Amtsweihe vollziehen sah. Jedenfalls aber ist Bethania, als der Ort, wo Johannes noch »Gnade statt Gnade« verkündigte, nicht innerhalb, sondern an der Grenze des gelobten Landes, also jenseits des Jordans zu suchen.

I, 29—34.

Am andern Tage, am Tage nach dem Besuch der jerusalemischen Abgeordneten, spricht Johannes wieder vor einem nicht näher bezeichneten Zuhörerkreis das Zeugniß aus, das er für Jesus abzulegen bestimmt ist. Neu in seiner Rede sind zwei Worte: 1) das Geständniß, daß er Jesus, den Spender der Geistestaufe, wohl erwartete, aber zuerst nicht kannte; 2) die Erklärung, daß er ihn erkannt habe, als er den Geist, wie eine Taube auf ihn herabkommen und auf ihm bleiben sah. Diese zwei vom Täufer hervorgehobenen Thatsachen müssen wir in der eigenthümlichen Beleuchtung unsres Evangeliums genauer betrachten. In Betreff der ersten muß uns auffallen, daß sie unvereinbar ist, nicht blos mit dem, was Lucas uns von der Verwandschaft Johannes, und Jesu, von der wunderbaren Geburt und von der Kindheit beider erzählt, (Luc. 1) sondern auch mit dem Worte, das Matthäus den Täufer vor dem sichtbaren Herabkommen des Geistes sprechen läßt, daß er von Jesu, nicht Jesus von ihm getauft werden sollte. (Matth. 3, 14.) Diesen Widerspruch hat unser Evangelist wahrscheinlich beabsichtigt.

Er wollte seinen Johannes nicht als einen nahen Verwandten, sondern blos als einen Vorgänger und Zeugen Jesu darstellen. Nicht die Verwandtschaft des Johannes mit Jesu, sondern die unbedingte Inferiorität des Johannes wollte er behaupten. Deßhalb mußte er seinen Johannes erklären lassen, daß er Jesus früher nicht gekannt habe, daß er mit ihm nicht verwandt sei. Uebrigens spricht Johannes hier, wie in seiner ersten Rede, als Stimmführer der alttestamentlichen Propheten. Wie er selbst, vor der Offenbarung Jesu, so haben sie alle den Spender der Geistestaufe wohl erwartet und ersehnt, aber nicht gekannt. (Vergl. Luc. 10, 24.) Er hat ihn erkannt als er den Geist auf ihn herabkommen und auf ihm ruhen sah. Solches geschah, nach den Berichten der drei ersten Evangelisten, bei der Taufe Jesu. Unser Evangelist aber sagt nichts von einer Taufe, die Jesus von Johannes empfangen hätte. Eine solche Taufe mußte ihm für Jesus überflüssig und unziemlich, für die Jünger nur irreführend erscheinen. Sie paßte nicht zu seinem Christusbilde, deßhalb übergeht er sie mit Stillschweigen. Da er aber die Erzählung von Jesu Taufe ablehnte, so darf man wohl annehmen, daß er des Täufers Wort vom Herabkommen des Geistes auf Jesus frei gedeutet hat. Jedenfalls hat er damit nicht ein reales Herabkommen des Geistes in Gestalt einer Taube behaupten wollen. So mechanisch hat er gewiß die Fleischwerdung des Logos sich nicht vorgestellt. Vielleicht aber hat er hier an eine dem Johannes zu Theil gewordene Vision gedacht, bei welcher Jesus nicht einmal leibhaft gegenwärtig zu sein brauchte. Vielleicht auch — und dies ist wohl wahrscheinlicher, will er sagen, daß Johannes Jesus als den Spender des Geistes an seiner Begeisterung, an den Wirkungen des Geistes in ihm, erkannt habe als das Original zu dem von Jesaia schon gezeichneten Bilde. Vergl. Jes. 11, 1ff.

Merkwürdig ist aber, und vor allem wichtig, daß Johannes hier, wie unser Evangelist überall, wenn er von Christus, also von dem Messias spricht, nicht an einen König, nicht an den Gründer des Himmelreichs, sondern an den Sohn Gottes, den Logos, den Spen-

der des Geistes denkt. Damit aber dieser Christus den Geist in seiner ganzen Fülle spenden könne, muß er zuvor im Tode verklärt, »erhöht« werden. Mit andern Worten: er muß, nach der prophetischen Schilderung des Buches Jesaia, »wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt werden.« Vergl. Jes. 53, 7. Deßhalb nennt ihn der Täufer »Gottes Lamm«.

I, 35—44.

Nach den Berichten der drei ersten Evangelisten, (vergl. Matth. 10, 1ff. und Parall.) erwählte Jesus den Simon und den Andreas, nicht während seines Aufenthaltes beim Täufer, sondern nachdem er schon längere Zeit als Rabbi gewirkt hatte, nicht am Ufer des untern Jordans, »in Bethabara oder in Bethanien,« sondern in Capernaum, und dem Simon gab er den Beinamen Kepha, auf Griechisch: Petros, nicht bei seinem ersten Zusammentreffen mit ihm, sondern als er Zeit und Gelegenheit gehabt hatte, ihn wirklich kennen zu lernen. Matth. 16, 13ff. Unser Evangelist aber will Jesus darstellen als den, der Herzen und Nieren prüft, und beim ersten Anblick weiß, was in einem Menschen ist. (1, 44. 2, 25.) Auch sollten die Jünger als solche dargestellt werden, die schon »im Anfang bei Jesu« waren. (15, 27.) Sie durften also nicht erst später berufen werden. Petrus aber wird nicht als erster, sondern als dritter, durch Vermittlung seines Bruders Andreas, berufen. Denn der erste Platz in der Reihe der Apostel wird hier schon dem in sinnreicher Anonymität verhüllten, durch die Abwesenheit seines Namens glänzenden Johannes, dem Lieblingsjünger Jesu gegeben, der überall in unsrem Evangelium Jesu am Nächsten steht. Vergl. 13, 23. 19, 25ff. 20, 44ff.

Als er Jesum »wandeln sah«, wies der Täufer die zwei Jünger zu Jesu hin. Das will nicht gerade heißen, daß Jesus, wie die alten Götter Griechenlands, an seinem Gange schon erkennbar war — »Et vera incessu patuit dea«, obwohl unser Evangelist

auch die Gestalt und die Gebärden Jesu als des Logos würdig sich vorgestellt haben mag; — doch wahrscheinlich wollte er hier seinen Lesern den bildlichen moralischen Sinn des Wortes »wandeln« in Erinnerung bringen. Als nun die zwei Jünger zu Jesu kamen, bei ihm wohnten, ihn sahen, wie er leibte und lebte, erkannten sie ihn, wie der Täufer ihn erkannt hatte: an seinem Wandel. Deßhalb blieb ihnen die Stunde ihres Zusammentreffens mit ihm unvergeßlich. Es war die zehnte Stunde. Es wollte schon Abend werden und der Tag hatte sich geneigt. (Vergl. Luc. 24, 29.)

Wie diese drei ersten Jünger, deren Bekehrungsgeschichte hier in sinnreicher Weise erzählt wird, so hatten zur Zeit und in der Umgebung unsres Evangelisten, manche schöne Seelen Christus gefunden: durch das Zeugniß der alttestamentlichen Propheten, durch das Wort eines Bruders, oder eines Freundes, indem sie Jesus wandeln sahen. Und wie Petrus hier überrascht wurde und sich durchbohrt fühlte durch den ersten Blick des Meisters, der ihn sofort erkannte, und ihm sein innerstes Wesen mit einem Worte offenbarte, so wurde auch später noch durch den in der Gemeinde fortwirkenden Geist Christi mancher zuerst zur Selbsterkenntniß und dann zur Erkenntniß Jesu gebracht. (Vergl. I. Cor. 14, 24—25.)

I, 44—52.

Der gelehrte und geistreiche Hilgenfeld hat in dem hier geschilderten Nathanael den Paulus wieder erkennen wollen[1]). Und gewiß deuten manche Züge des hier gegebenen, jedenfalls bildlich aufzufassenden, Bildes auf Paulus hin. Schon der hebräische Name Nathanael, (von Gott gegeben,) könnte eine Erinnerung sein an den Namen Paulus, (hebräisch Schaul, der Erbetene). Dann ist auch der Umstand, daß Nathanael hier durch Philippus zu Christus geführt wird, so zu sagen, der geistliche Sohn des

[1]) Hilgenfelds Zeitschrift. VI, p. 100 ff.

Philippus ist, eine Hinweisung auf den dem Eroberer Alexander, dem Sohne des Königs Philippus, gewissermaßen ähnlichen Apostel. Uebrigens könnte unser Evangelist sehr wohl den Diakonen Philippus, von dem die Apostelgeschichte (Cap. 8) erzählt, daß er zuerst einem Heiden Christum gepredigt habe, mit dem Apostel Philippus verwechselt, zum geistlichen Vater des großen Heidenapostels und deßhalb hier des Nathanael gemacht haben. — Aber noch weiter und tiefer als auf diese Aeußerlichkeiten erstreckt sich die Verwandtschaft Nathanaels mit Paulus. Wie Nathanael, so hat auch Paulus, ehe er zu Christus kam, unter dem Feigenbaum des Judenthums gestanden, Schatten für seine verschmachtende Seele und Bedeckung für seine Blöße suchend. (Vergl. Matth. 21, 19. Hosea 9, 10. Micha 7, 1. I. Mos. 3, 7. Röm. 7, 7ff.) Schon damals aber gehörte er zu dem vom Propheten Zephania geschilderten »Reste Israels, zu den wahren Israeliten, ohne Falsch.« (Zephan. 3, 13 und Ps. 73, 1.) Als er zuerst den Jüngern Jesu und Jesu selbst begegnete, war er, wie Nathanael, voll ungünstiger Vorurtheile, feindlich gesinnt. Doch war er, wie Nathanael, zum Glauben vorbereitet, nicht blos durch sein redliches Streben und Suchen, sondern auch dadurch, daß für ihn, wie für Nathanael, der König Israels, vor allem der Sohn Gottes, nicht der Wiederhersteller und Mehrer des Davidischen Reiches war. Als aber Jesus sich ihm offenbarte, stellte er sich ihm dar, wie hier dem Nathanael, als der, den er gleichsam, ohne es zu wissen, unter dem Feigenbaum stehend, gesucht hatte, später, in fortschreitender Offenbarung, als das Urbild der dem Vater Israels im Traume einst erschienenen Himmelsleiter. (Vergl. Vers 52 und I. Mos. 28, 10ff.) Es ist also sehr wahrscheinlich, obwohl es sich allerdings nicht beweisen läßt, daß unser Evangelist hier, in dem nirgends, weder in den drei ersten Evangelien, noch in einer neutestamentlichen Schrift erwähnten Nathanael, gleichsam unter dem Schleier eines geistreichen Pseudonyms den vielfach verkannten Paulus als den von Gott geschenkten Gefährten und Mitarbeiter der älteren Apostel, namentlich

des Philippus, seinen Lesern vorführen, und ihn als einen schon in seiner vorchristlichen Periode edlen, und Christus suchenden Menschen loben wollte. Jedenfalls müssen wir aus dem Charakterbilde Nathanaels, wie es uns hier gegeben wird, den Gedanken entnehmen, daß unser Evangelist auch unter den Juden Seelen kannte, die er für würdig hielt des Lobes, das Christus hier dem Freunde des Philippus ertheilt.

Was aber Philippus von Jesus sagt, daß er von Nazareth und der Sohn Josephs sei, das betrachtete unser Evangelist wahrscheinlich nicht als einen jüdischen Irrthum, sondern ganz einfach als zwei geschichtliche und als solche unwesentliche Thatsachen. Jedenfalls sagt er nirgends ein Wort von Bethlehem, und auch nicht, daß Jesus anders geboren sei als die übrigen »Kinder Gottes«, die gerade so wie er, »nicht aus Fleisch und Blut, und nicht durch den Willen eines Mannes, sondern aus Gott gezeugt sind.« 1, 13.

II, 1 — 12.

Es ist wahr, was Augustin in einer geistvollen Predigt zu dieser Erzählung bemerkt[1]), daß der Logos alljährlich, indem er aus dem Erdboden den Wein hervorwachsen läßt, ein Wunder thut, unvergleichlich größer als das hier erzählte. Aber eben weil wir die alljährliche natürliche Weinspende als ein Werk der göttlichen Allmacht und Weisheit und Güte ansehen, erscheint uns die hier erzählte Weinspende, wenn wir sie uns als eine im buchstäblichen Sinne der Erzählung geschehene denken wollen, als ein kleinliches, dazu mit den ewigen Gesetzen des göttlichen Weltplanes, des wahren Logos, unverträgliches, also unglaubliches Spiel. Uebrigens wäre dieses Spiel, wenn Christus es wirklich gespielt hätte, mit seiner sittlichen Würde durchaus unverträglich gewesen. Die Gäste hatten schon den ihnen zuerst gebotenen Weinvorrath erschöpft, sie waren schon, wie der Speisemeister es klar zu verstehen gibt, etwas trun-

[1]) In seinem achten Tractatus in Ioannem.

ken, als Jesus ihnen seinen Wunderwein zu trinken gab und zwar in einer wirklich erschreckenden Fülle. Denn im Texte ist hier nicht wie in der Lutherschen Uebersetzung von sechs »Krügen«, wovon ein jeder »zwei oder drei Maß« enthalten hätte, also wie man meinen könnte, von 12 bis 18 Maß, 12 bis 18 Liter, die Rede, sondern der Evangelist spricht hier von sechs steinernen, zu jüdischen Reinigungen, Abwaschungen, bestimmten Wassergefäßen, und sagt, daß ein jedes dieser Gefäße zwei oder drei »Metreten« enthielt. Der Metret aber maß nicht weniger als 39,39 Liter[1]). Demnach enthielt jedes der sechs Gefäße 78,78 bis 118,17, sagen wir im Durchschnitt 2½ Metreten also 98,47 Liter und die sechs zusammen wenigstens 590,82 Liter. Welch' ein Ueberfluß für eine, in einem kleinen galiläischen Städtchen versammelte Hochzeitsgesellschaft, die man sich doch nicht wohl so groß und so luxuriös denken kann, als Paul Veronese in seinem bekannten Prachtbilde sie gemalt hat[2]). Wahrlich so hat Jesus, der seine Jünger vor übermäßigem Essen und Trinken ernstlich warnte, Luc. 21, 34. 12, 16 ff. 16, 19 ff., seine Tischgenossen nicht in Versuchung geführt!

Aber nicht blos wäre Jesus, wenn man diese Erzählung in ihrem buchstäblichen Sinne als einen geschichtlichen Bericht auffassen wollte, von einer argen Verführung zur Unmäßigkeit nicht leicht frei zu sprechen, er erschiene uns auch in seinem Benehmen gegen seine Mutter, in der Art, wie er sie anredet, zurückweist, als ein durchaus unehrerbietiger Sohn. »Weib, was habe ich mit dir gemein?« So konnte nicht Jesus, der fromme Israelit, zu seiner Mutter sprechen, wohl aber der Fleisch gewordene Logos, der, wie Augustin treffend bemerkt, »als Mensch keinen wirklichen Vater, und als Gott keine Mutter hatte.«

Auch ist diese ganze Erzählung, als Geschichte aufgefaßt, unverträglich mit einigen wichtigen Berichten der drei ersten Evangelien. Nach den drei ersten Evangelien nämlich geht Jesus vom

[1]) Siehe Lübkers Reallexikon des class. Alterthums.

[2]) Im Louvre ist es aufbewahrt.

Jordan aus zuerst nicht nach Galiläa, nordwärts, sondern südwärts, nach der Wüste, und verweilt da, fastend und vom Teufel versucht, vierzig Tage. Matth. 4, 1ff. und Parall. Dann siedelt er über nach Galiläa. Capernaum wird bald der Ort seiner Wohnung, »seine Stadt«, nicht wie hier gesagt wird, »für wenige Tage«, sondern beinahe für die ganze Dauer seiner öffentlichen Thätigkeit. Matth. 4, 13ff. 9, 1. 7. 11, 23. Luc. 4, 23.

So sehen wir uns denn gleichsam von allen Seiten genöthigt, diese Erzählung nicht als eine geschichtliche, sondern als eine allegorische, aufzufassen, und mit Freuden folgen wir dieser Nöthigung, denn als eine Allegorie betrachtet, bietet das hier Erzählte des Lehrreichen und Erbaulichen gar viel.

Wie Jesu Jünger, nach seinem Tode, ihn drei Tage bei sich hatten, ohne ihn zu erkennen, so mußte auch der zuerst berufene, durch seine bedeutsame Anonymität hervortretende Jünger, drei Tage auf die volle Offenbarung des Herrn warten. Am dritten Tage aber zog er mit Jesu sammt den vier nach ihm berufenen Jüngern hinweg von »Bethanien«, (auf deutsch: dem Kummerhause). Sie verließen das niedrige, von dem Nebel des todten Meeres gedrückte untere Jordanthal, gingen hinüber über den heiligen Fluß, über die Grenze des gelobten Landes, und hinauf nach den lichten Höhen des Oberlandes. Da, zu Kana, dessen Name, durch seinen Klang an Kanaan, an das gelobte Land, durch seine Bedeutung, »Eifer«, an die Zeit der ersten Liebe erinnern sollte, wurde eine Hochzeit gefeiert, zu welcher sie geladen waren, eine Hochzeit, die jeden Leser unsres Evangeliums an die in manchem bekannten Gleichnisse Jesu geschilderte und erwähnte Hochzeit des Messias erinnern mußte. Zwar erscheint Jesus hier nicht als der Bräutigam, desto deutlicher aber und herrlicher erscheint er als der wahre Messias und thatsächlich verbindet er sich in Glauben und Liebe mit seiner wahren einzigen Braut mit der Gemeinde seiner Jünger. (Vergl. 3, 29 und Ephes. 5, 31—32.)

Die Mutter Jesu ist hier allerdings im buchstäblichen Sinne

Maria, das Weib Josephs. In einem bildlichen, tieferen Sinne aber ist sie hier — wie in der so eben angeführten Stelle des Briefes an die Epheser, wie auch in der Offenbarung Joh. Cap. 12 — eine Personification Israels, des Volkes, aus dessen Schoße der Weltheiland hervorgegangen ist. Als solche »war sie bei der Hochzeit,« ehe noch Jesus mit seinen Jüngern dahin kam. Auch sie wohnte dem Hochzeitsmahle bei, der Freude des Bräutigams harrend und lauschend, wie Johannes der Täufer selbst sagt, daß er that. (Cap. 3, 29.) Bald aber gebrach der Wein, der herzerfreuende, und nun glich das Hochzeitsmahl dem glaubens- und freudenleeren Religionswesen der vorchristlichen Zeit. Ueberall wo damals, vor dem Offenbarwerden Christi, Hochzeit gehalten, die Vermählung der Seelen mit Gott gefeiert werden sollte, in den Synagogen sowohl als den Tempeln, fehlte die Freudigkeit, der geistliche Wein. Mit Recht sagt also Jesu Mutter das einfache — aber im Sinne unsres Evangelisten sehr weitgehende Wort: »Sie haben keinen Wein!« In seinem buchstäblichen und nächsten Sinne verstanden, war dieses Wort schwerlich eine an Jesus gerichtete Bitte, durch ein Wunder Wein herbeizuschaffen. Denn das Wunder, das Jesus hier that, war sein allererstes Wunder, und die Kraft, die er, indem er es that, offenbarte, war bis dahin seinen Jüngern und auch seiner Mutter verborgen geblieben. Sie konnte ihn also nicht auffordern, eine wunderbare Hülfe zu gewähren. Wahrscheinlich aber wollte sie ihn bitten, die Hochzeit zu verlassen, die andern Gäste durch sein Weggehen zum Aufstehen zu bringen, um so der Verlegenheit der Wirthe abzuhelfen. So scheint Jesus ihr Wort zu nehmen. So und zugleich viel tiefer. »Weib, spricht er zu ihr, was habe ich mit dir gemein? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.« Mit andern Worten: Deine Gedanken erreichen die meinigen, so wenig als die Erde den Himmel erreicht. Fortgehen muß ich allerdings, und nur durch mein Fortgehen kann ich den darbenden Hochzeitsleuten den Wein verschaffen, dessen sie bedürfen, die Freude des Geistes, wonach sie dürsten,

(vergl. 6, 53ff. 7, 39. 16, 7) aber jetzt ist für mich noch nicht die Stunde gekommen fortzugehen. Nicht einmal aus diesem Hochzeitssaale will ich jetzt schon fortgehen.

Maria versteht die Worte Jesu nicht in ihrem tieferen, sondern nur in ihrem nächsten Sinne — nur in so weit, als sie bedeuten, daß Jesus jetzt nicht fortgehen will. Daraus aber schließt sie, ahnungsvoll, daß Jesus irgendwie helfen wird, — »Was er euch sagt, das thut!« So spricht sie zu den Dienern, des Wortes sich erinnernd, das einst Pharao zu den darbenden Aegyptern sprach, als er sie zu Joseph, »dem Retter der Welt« hinwies. (Vergl. I. Mos. 41, 43. 55.)

Nun gewährt Jesus, wenn auch nur vorläufig und sinnbildlich, durch ein zeichenartiges Wunder, die Hülfe, die er später, wenn seine Stunde gekommen sein wird, in vollem Maaße und in voller Wirklichkeit gewähren wird. Er spendet reichlich, so zu sagen, in Strömen herzerfreuenden Wein — und offenbart sich, indem er ihn spendet, als den zweiten und größeren Mose. Der erste, bildliche Erlöser, Mose, hatte das verschmachtende Volk mit Wasser getränkt, das er aus dem Felsen, durch einen Schlag seines Stabes, hervorrief; Jesus tränkt seine Freunde mit köstlichem Wein. Doch diesen Wein schafft er nicht aus Nichts, sondern aus Wasser, das er von den Dienern, die jetzt als seine Diener handeln, in den behufs der jüdischen Reinigungen dastehenden Gefäßen schöpfen läßt. Diese steinernen, an die Gesetzestafeln und überhaupt an die starren Formen des Judenthums erinnernden Gefäße — will er nicht zerbrechen, auch nicht unbenutzt lassen. — Er läßt sie füllen bis obenan. (Vergl. Matth. 5, 17ff.)

Daß der Evangelist hier gerade sechs Gefäße erwähnt, von denen ein jedes zwei oder drei Metreten enthalten habe, das hat aller Wahrscheinlichkeit nach eine allegorische Bedeutung. Doch dürfte es schwer sein, diese Bedeutung mit Sicherheit anzugeben. Vielleicht sind diese sechs Gefäße eine Hinweisung auf das in den fünf Büchern Mose's enthaltene Gesetz und auf die zu einer Schriften-

sammlung verbundenen prophetischen Bücher. Vielleicht auch ist die Sechszahl der Gefäße eine Hinweisung auf die sechs Buchstaben, aus welchen der Name Jesus griechisch geschrieben wird, (»Ἰησοῦς«). Die zwei oder drei Metreten könnten sehr wohl eine Erinnerung sein an die zwei oder drei Haupttitel Jesu: Christus, Gottes Sohn, Heiland.

Jesus läßt durch die Diener, durch die ersten Verkündiger des Evangeliums, sich selbst, Jesus Christus, den Sohn Gottes, den Heiland, den Dürstenden austheilen. — Doch haben sie ihn zuerst in die jüdischen Formen gefaßt, und was sie unter seinem Namen als Jesus Christus austheilen, das ist — oder war zunächst nur Wasser, Wasser in jüdischen Reinigungsgefäßen. Dieses Wasser aber, es wird wunderbar potenzirt, in Wein verwandelt, durch den darauf ruhenden, darin wirkenden Geist des gegenwärtigen, die Austheilung anordnenden Jesus, (vergl. I. Mos. 1, 2) und auch durch die Macht des Gehorsams. — (Vergl. 7, 17. 14, 15—17. 15, 10.)

Nun bekommen die Gäste, statt des geringen Weines, den sie vorhin noch tranken, köstlichen Wein, wie sie noch keinen genossen hatten. Statt der im Gesetze gebotenen provisorischen Surrogatgnade empfangen sie jetzt Gnade und Wahrheit. (Vergl. 1, 17.) Denn an Gottes Tische ist eine andre Ordnung als an irdischen Tischen; und der neue Wein, den er spendet, ist trotz dem Geschmack gewöhnlicher Feinschmecker, besser als der alte. (Vergl. Luc. 5, 39.) So offenbarte Jesus seine Herrlichkeit, so zeigte er sich als den zweiten und größeren Mose, als den, in dessen Namen die Propheten den Dürstenden das große Wort zugerufen hatten: »Wohlan, alle die ihr durstig seid, kommet her zum Wasser . . . kommet her und kauft Wein ohne Geld und umsonst.« (Jes. 55, 1.)

Manche aber unter den hellenisch gebildeten Lesern unsres Evangeliums mochten bei dieser Offenbarung Christi eher des alten Dionysos und seiner wunderbaren Weinspenden, als der Wasserspenden des israelitischen Mose's sich erinnern. »Laßt uns zu ihm

gehen, — diese Ermahnung mochten sie hier zwischen den Zeilen lesen, zu ihm, der den Durst der Seele wirklich stillt, der das gibt, was Dionysos und alle Götter trügerisch versprachen, und nicht geben konnten.«

Doch auf der Höhe dieser Selbstoffenbarung blieb Jesus nicht stehen. Der Genuß der religiösen Freude, wie jeder andern Freude, darf und kann nicht allzulange dauern. Deßhalb führte Jesus die Seinigen hinab von Kana nach Kapernaum, nach der Heimath jüdischer Beschränktheit (Cap. 6) und verweilt daselbst, aber nur einige Tage.

II, 13—22.

Die Tempelreinigung vollbrachte Jesus, nach dem Zeugniß der drei ersten Evangelisten, am letzten Osterfeste, das er überhaupt feierte, nicht wie hier gesagt wird, am ersten. Sie war die seine Verwerfung, seinen Kreuzestod entscheidende That, die Schlußkatastrophe seines amtlichen Lebens. Hier ist sie seine erste öffentliche That, sein erster Auftritt vor den Augen des Volkes. Zum ersten Mal geht er hier nach Jerusalem, nicht wie bei Lucas als zwölfjähriger Knabe, um seine Eltern und die Bedürfnisse des alltäglichen Lebens im Hause seines Vaters zu vergessen, oder gar um dem Worte der Schriftgelehrten zu lauschen, auch nicht um, wie jeder Israelit, das Passah zu feiern, dem Herrn seine Gebete und Opfer darzubringen; sondern um die Thierhändler sammt ihren Opferthieren aus dem Heiligthum zu vertreiben. Solches thut er gleich bei seinem ersten Besuch in Jerusalem, gleich bei seinem Eintritt in den heiligen Vorhof. Denn wie hätte der fleischgewordene Logos sein Gericht über die scheinheilige Gottlosigkeit des jüdischen Priesterthums bis an's Ende seines Erdenlebens verzögern sollen? In einer Stunde verzehrenden Eifers reinigte er den Tempel, doch mit Vorbedacht, ohne Zorn. Er nimmt sich ja Zeit, selbst die Peitsche zu flechten, mit welcher er die Viehhändler vertreiben will. Niemand widersteht ihm, obwohl er allein und nur mit einer

Peitsche bewaffnet dem Haufen gegenübersteht. Denn in ihm wirkt wunderbar die göttliche Macht des Logos. Doch fragen ihn »die Juden«, die Stimmführer dieses in seiner Scheinheiligkeit verstockten Volkes, mit welchem »Zeichen«, mit welchem Wunder er seine That legitimiren könne? Denn das Wunder, das sie selbst soeben mit Augen gesehen, in allen ihren Gliedern gefühlt haben, erkennen sie nicht. Er aber weist sie hin auf ein noch größeres Wunder. »Reißet diesen Tempel nieder und in drei Tagen will ich ihn wieder aufrichten!« Dieses wenn auch nicht zu dieser Zeit und mit diesen Vocabeln von Jesu wirklich gesprochene Wort verstehen »die Juden« trotz ihrer von unsrem Evangelisten überall hervorgehobenen Dummheit, so wie jeder vernünftige Mensch unter diesen Umständen es verstehen mußte. Denn daß Jesus bei diesem herausfordernden Ausrufe ein Wort gebrauchte, das beides bedeuten kann: erwecken und aufrichten[1]), konnte sie nicht irre machen. Im Vorhof des Tempels, vor dem Tempel stehend, fordert er sie auf, diesen Tempel niederzureißen und macht sich anheischig, ihn, — so wie Manche vom Messias erwarteten[2]), wunderbar wieder aufzubauen. Wie hätten sie da an einen andern Tempel denken können, als an den Tempel? Merkwürdiger und sehr unwahrscheinlicher Weise stoßen sie sich aber jetzt nicht, an der nach ihrem Sinne gewiß frevelhaften Aufforderung, den Tempel niederzureißen, sondern an dem, wie sie glauben, entsetzlich oder lächerlich anmaßenden Versprechen, einen in 46 Jahren aufgebauten Tempel, wenn er niedergerissen wäre, in drei Tagen wieder aufzubauen. Die Dauer des herodianischen Tempelbaues, wie sie hier angegeben wird, bietet manche Schwierigkeit. Denn thatsächlich erstreckt sie sich, nach dem Zeugniß des Josephus, vom Jahre 20 vor bis zum Jahre 64 nach

1) Vergl. den Text und Passow's Wörterbuch.

2) Denn so erklärt der Targum in Jesaia 53, 14: »Der Messias wird den Tempel neu bauen,« und im Jalkut Schimoni, Fol. 179 steht geschrieben: »Der Messias wird von Mitternacht kommen und den Dom des Heiligthums gegen Mittag neu bauen.«

Christi Geburt, umfaßt also einen Zeitraum von 84 Jahren. Nun könnte man allerdings annehmen, daß Jesus, als er diese Worte sprach, ungefähr 26 Jahre alt und daß gerade damals ein Stillstand in der Bauarbeit eingetreten war[1]). Viel wahrscheinlicher aber ist es gewiß, daß der Evangelist, um die Chronologie des Tempelbaues, und überhaupt um jede andre reale Chronologie sich nicht viel kümmerte, und daß er hier nicht an die wirkliche — ihm sowohl als den Meisten seiner Leser unbekannte — Dauer des Tempelbaues, sondern an das von ihm wahrscheinlich angenommene Alter Jesu dachte. Jesus war damals, wie unser Evangelist, schwerlich auf Grund geschichtlicher Erkundigung, annahm, ungefähr 46 Jahr alt (Vergl. 8, 57.) und seinen, in so vielen Jahren zu seiner gegebenen Gestalt entwickelten Körper hat er, nachdem er gewaltsam getödtet worden, nach drei Tagen wieder auferweckt. Uebrigens paßte die Zahl 46 auf den in einem ungefähr 46jährigen Leibe dastehenden Christus noch ganz besonders in einer andern, von Augustin[2]) und älteren Schriftauslegern hervorgehobenen Beziehung. Nämlich so: Christus als der in seiner Auferstehung den Tod überwindende Welterlöser ist das Haupt der erneuten verklärten Menschheit, »der zweite Adam«, wie Paulus ihn nennt. (I. Cor. 15.) Der Zahlenwerth aber der griechischen Buchstaben des Wortes Adam ist 46[3]). Also sprach Jesus nicht, wie die Juden meinten, von dem steinernen Tempel zu Jerusalem, sondern von dem einzigen wahren Gottestempel, den es damals auf Erden gab: von seinem Leibe. Doch die wahre Bedeutung seines Ausspruches ver-

---

1) Vergl. De Wette's Commentar zu dieser Stelle.

2) Tractat. in Joann. 11.

3) Bekanntlich gebrauchten die Griechen, wie die Hebräer und Römer, die Buchstaben des Alphabeths als Zahlzeichen Im Griechischen aber, und auch im Hebräischen, ist:

A = 1
D = 4
A = 1
M = 40

Also ADAM = 46.

standen die Jünger damals nicht besser als die Juden. Sein Wort verstanden sie erst, als nach seiner Auferstehung die Gemeinde selbst, wie Paulus sagt, ein »Tempel Gottes« geworden war. Alsdann glaubten sie wahrhaft an Jesus, und auch an die Schrift, die, schon lange vor Jesu leiblicher Erscheinung, von einem Wohnen Gottes in seinen Kindern, von einem Wandeln Gottes in seinem Volke gesprochen hatte. (Vergl. I. Cor. 3, 16. 17. 6, 19. II. Cor. 6, 16.)

II, 23—25,

Nach der Tempelreinigung that Jesus zu Jerusalem noch andre Wunder, eigentlich »Zeichen«, d. h. Thaten, in welchen er sich offenbarte. Um dieser Zeichen willen, »glaubten Viele an seinen Namen«, das heißt wohl, in diesem Zusammenhang, an seinen messianischen Titel, mehr noch als an ihn. »Sie trauten ihm«, als dem Christus, »er aber traute ihnen nicht«. Denn er durchschaute leicht die Oberflächlichkeit ihres blos auf Wunder, auf Zeichen gegründeten, und blos auf seinen Namen hingerichteten Glaubens.

III, 1—21.

Einen dieser Wundergläubigen, den besten vielleicht von allen, würdigt unser Evangelist, hier und an zwei späteren Stellen seines Buches, nämlich 7, 50—52 und 19, 39, einer verhältnißmäßig sehr eingehenden Darstellung. Daß diese Darstellung aber durchaus kein geschichtlicher Bericht ist, mag jeder, der es nicht am Tone des Ganzen wahrnimmt, an den Punkten, auf welche jetzt hingewiesen werden soll, sich klar machen.

Wenn Nikodemus bei Nacht zu Jesu kam, sei es »aus Furcht vor den Juden«, vergl. 19, 38, oder doch um seinen Besuch aus irgend welchem Grunde zu verheimlichen, so wird er doch schwerlich mit Jesu in Gegenwart eines Zeugen gesprochen oder sein Gespräch einem Freunde Jesu mitgetheilt haben. Man sieht also nicht,

wie unser Evangelist einen geschichtlichen Bericht darüber bekommen konnte, wenn man nicht annehmen will, daß Jesus das, was im Verborgenen ihm anvertraut war, ausplauderte. Allerdings benimmt sich Jesus, der junge angehende Rabbi, dem greisen ehrwürdigen »Lehrer Israels« gegenüber äußerst rücksichts- und herzlos. Aber gerade dieses Benehmen, das übrigens, in einem allegorischen Sinn aufgefaßt, seine schöne Bedeutung hat, gehört hier zu den handgreiflichen Merkmalen der Ungeschichtlichkeit. Ebenso, außer dem Inhalte, auch die Form der Rede Jesu. Denn nirgends als hier spricht Jesus von sich selbst im Plural der Majestät. (Vers 11, »Wir«). Nirgends auch nennt er sich selbst den »eingebornen Sohn«. (Vers 16.) Nikodemus aber, »der Lehrer Israels«, zeigt hier, indem er das an manche alttestamentliche und rabbinische Aussprüche erinnernde Wort von der Nothwendigkeit einer geistigen Geburt so plump mißversteht und so profan, beinahe könnte man sagen: mit einer Zote erwidert, eine schlechterdings unglaubliche Dummheit. Uebrigens wenn dieser Nikodemus »ein Fürst der Juden und der Lehrer Israels« war, so muß doch irgendwo in den geschichtlichen Denkmälern der Juden eine Spur von ihm zurückgeblieben sein. Sucht man aber diese Spur, so findet man mehrere — bei Lightfoot gesammelte Stellen des Thalmuds, an welchen Bonai, der Sohn Gorions, unter dem Beinamen Nakdimon, als ein durch Reichthum sowohl wie durch Frömmigkeit hervorragender Mann genannt wird. Dieser Nakdimon aber, der einzige Mann im Thalmud, dessen Name in griechischer Form Nikodemos lauten könnte, war zur Zeit der Zerstörung des Tempels, vierzig Jahre nach dem öffentlichen Auftreten Jesu, einer der reichsten Männer Jerusalems. Schwerlich also konnte er schon zur Zeit dieses Gespräches, sich als einen Greisen betrachten, wie er es hier thut. Sehr nahe aber liegt die Annahme, daß unser Evangelist hier, wie Lucas in der Erzählung von Simeon, sich einen für ihn und seine Leser unwichtigen Anachronismus erlaubt hat, um den in der jüdischen Ueberlieferung viel gepriesenen Nakdimon zu einem Zeitgenossen, zu einem

geheimen Jünger Jesu zu machen. Dazu mochte ihn vielleicht auch eine im Thalmud von diesem Manne erzählte Anecdote veranlassen. Es wird nämlich Folgendes berichtet: Bonai, der Sohn Gorions, hatte bei einem großen Feste den Auftrag das Volk mit Wasser zu versorgen. Es war aber eine trockene Zeit und die Brunnen waren leer. Da wandte sich Bonai an einen Mann, auf dessen Felde zwölf volle Cisternen waren, und bat ihn, ihm diese Cisternen zur Tränkung des dürstenden Volkes zu überlassen. Bonai verpflichtete sich, dem Besitzer an einem bestimmten Tage die Cisternen mit Wasser gefüllt zurückzugeben, oder ihm für das fehlende Wasser zwölf Talente Silbers, etwa 50000 Mark zu bezahlen. Der Tag kam heran und die ausgetrunkenen Cisternen waren leer. Da betete der fromme Bonai zu Gott. Kaum hatte er sein Gebet beendigt, da kam ein Platzregen und füllte die Cisternen. Während aber solches geschah, ging die Sonne unter. Nun behauptete der Eigenthümer der zwölf Cisternen, der Zahltag sei jetzt vorüber, und beanspruchte die zwölf Talente. Da betete Bonai nochmals, und siehe, die untergehende Sonne leuchtete wieder aus dem Gewölk hervor, und beschwichtigte den hartherzigen, habgierigen Gläubiger. Deßhalb wurde Bonai fortan Nakdimon genannt, d. h. der Mann, für den die Sonne geleuchtet hat. Dieses rabbinische, von Lightfoot zur Erkärung unsrer Stelle angeführte Märchen kannte vielleicht unser Evangelist, und deutete es in seiner Weise. Denn wie Bonai, so hatte auch sein Nikodemus zu einer Zeit der Dürre das Volk mit Wasser zu versorgen. Er ist ja »der Lehrer Israels«, und soll dem Volk die allen Durst der Seele befriedigende Lehre spenden, und wie dem Bonai, so leuchtete dem Nikodemus die untergehende Sonne wunderbar. Denn als es für ihn schon Abend war, erschien ihm, hinter dichtem Gewölk hervorbrechend, das alle Menschen erleuchtende Licht, der Logos, und rettete ihn von der völligen Verarmung, welcher er sonst verfallen wäre.

Von diesem allegorischen Gesichtspunkt aus betrachtet, erscheint uns der ganze Rahmen des hier gegebenen Dialogs, abgesehen von

dem den Unverstand des Nikodemus karikirenden Worte, sehr gelungen: In der finstern Nacht, die ein treues Bild der in seiner Umgebung herrschenden geistigen Finsterniß ist, kommt Nikodemus zu Jesu. Vielleicht darf man sagen, daß er auf seinem Wege eine dürftige Lampe, eine Straßenlaterne gebrauchte, nämlich das Licht des damaligen vulgären Wunderglaubens. Denn an den Wundern erkennt er Jesus als einen von Gott gesandten Lehrer. Aber Jesus, überhört fast geringschätzig sein schönes, durchaus rechtgläubiges Bekenntniß und weist ihn hin auf die allererste Bedingung des gottseligen Lebens, auf die ersten ihm unbekannten Anfangsgründe der religiösen Wahrheit: auf die Lehre, daß der Mensch um »in Gottes Reich«, in das Land der Ideale, der Wahrheit, »in den Himmel« zu gelangen, vom Himmel abstammen, »von oben her« geboren sein muß[1]). Nikodemus nimmt Anstoß an dieser für ihn unklaren Rede, mißdeutet sie, wie viele kirchliche Exegeten nach ihm, als ob Jesus von einer zweiten Geburt, von einer Wiedergeburt gesprochen habe, die er, aus Unverstand oder Unwillen, als eine leibliche Wiedergeburt auffaßt. Als aber Jesus seinen unwürdigen Einwand mit einer schneidenden Bemerkung erwidert, demüthigt sich der Greis vor der in dem jungen Rabbi sprechenden Weisheit, als fühlte auch er, daß Jesus, wenn auch »nach ihm gekommen, doch schon vor ihm da war.« Er verläßt Jesus mit einem Stachel im Herzen, und als später seine Collegen im Hohen Rath Jesus ungehört in den Bann thun wollen, spricht er das besonnene und kühne Wort: »Verurtheilt denn unser Gesetz einen Mann ohne Verhör?« (7, 50. 51.) Doch kommt er nicht zum vollen Glauben der Logosverehrer, sondern nur zu einem unvollkommenen Glauben, dem nur ein bescheidener Lohn zu Theil wird, nämlich die Ehre, den entseelten Leib des Herrn bestatten zu dürfen. (19, 38 ff.) Zur Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus gelangt er nicht. Denn

[1]) Nicht wie Luther, den ganzen Zusammenhang der Rede Jesu verletzend, irrthümlich übersetzt: »von Neuem«.

auch er gehört zu dem aus dem Fleische, nicht aus dem Geiste gebornen Volk der Juden, wenn er auch der Vornehmste und Beste unter allen ist.

Die Rede Jesu aber, — von welcher weder der Vers 11, noch die Verse 13—21 ohne Willkür getrennt werden können, ist im Johannes-Evangelium das, was die Bergpredigt bei Matthäus ist: ein Programm der Lehre Jesu. Wie bei Matthäus, so ist auch hier das Gottesreich, der Mittelpunkt, um welchen alle übrigen Gedanken der ganzen Rede sich drehen. Nur ist das Gottesreich, hier wie überall im Johannes-Evangelium, »nicht von dieser Welt«, (18, 36.) kein irdisches Reich. Es ist der Himmel selbst, die Region der ewigen Ideen, die Heimath des Logos. (Vers 13.) Von den Erdgebornen ist Niemand jemals dahin gekommen, außer dem Menschensohn, d. h. dem Messias, dem König des Reiches. Dieser war von Anfang an, und auch zur Zeit als er auf Erden wandelte, im Himmel. Mit ihm und in ihm, sollen alle Menschen hinaufkommen, d. h. des gottseligen Lebens theilhaft werden. Denn er ist nicht gekommen, um das von dem Täufer bei Matthäus und Lucas in Aussicht gestellte Gericht zu vollziehen. (Vergl. Matth. 3, 7 ff. Luc. 3, 7 ff.) Doch vollzieht sich um ihn her, gleichsam ohne sein Zuthun, ein Gericht, das nach seinem Tode noch handgreiflicher sich vollziehen wird. Denn nur die Gläubigen, die Liebhaber des Lichtes, der Wahrheit, der Gerechtigkeit, nur sie, werden eins mit ihm, weil sie ursprünglich mit ihm eins sind, und finden in ihm das gottselige Leben. Zuvor aber muß er der ganzen Welt geoffenbart, und eben deßhalb seiner fleischlichen Hülle wieder entkleidet werden. Wie die eherne Schlange, deren Heilkraft nach dem Buche der Weisheit Salomo's in dem Worte Gottes, in dem göttlichen Logos ruhte, in der Wüste erhöht wurde, (IV. Mos. 21, 8 ff. und Weish. 16, 5—12.) so muß auch er, der Fleisch gewordene Logos, ein Urbild jener Schlange, an einem hohen Pfahl erhöht, und so der ganzen Welt dargestellt werden als Gottes Heilkraft. Wer ihn anschaut im Glauben, der wird selig. Aber nur solche vermögen

ihn so anzuschauen, die ursprünglich Kinder des Lichts, Freunde der Wahrheit und des Rechtes waren. Die andern alle gehen verloren, fallen dem Tode anheim. Auch haben sie nie gelebt.

III, 22 — IV, 4.

Auf jeder guten Karte Palästina's sind Aenon und Salim nicht in Judäa, sondern in Galiläa zu finden, nicht im Süden, sondern im Nord-Osten der Landschaft Samarien[1]). Doch unser Evangelist haftet nicht an der Scholle, und ist frei von den Banden der Erdkunde. Für ihn kommt nicht die wirkliche Lage Aenons und Salims, sondern die allegorische Bedeutung der zwei Ortsnamen in Betracht. Aenon bedeutet Quellen und Salim, Frieden. So verstanden, ist Aenon überall nahe bei Salim, und viel Wasser, Geisteswasser, fließt überall, wo Johannes, der Vertreter des alten Glaubens, und Jesus, der Träger der neuen Offenbarung, zusammentreffen und nebeneinander wirken. Zu Aenon also bei Salim tauft Jesus, oder wie 4, 2 genauer gesagt wird, läßt er durch seine Jünger taufen[2]). Denn noch weniger als Paulus, ist er gesandt, um selbst zu taufen. (I. Cor. 1, 17.) Er läßt aber durch seine Jünger taufen, in der Nähe Salims, der Friedensstadt, um des Friedens willen, um den Juden, so viel er nur kann, ein Jude zu werden, sich — allerdings nur in seinen Jüngern — zu ihrer Schwäche herablassend. Als aber eifrige Jünger des Täufers und »Juden«[3]), mit einander in Streit gerathen über den Werth und die Kraft der Wassertaufe, zieht Jesus, solchem Streit abhold, von Judäa, dem eigentlich jüdischen Lande, hinweg nach Galiläa. Auf dieser Reise, sagt unser Evangelist, »mußte« er durch Sama-

1) Siehe Winers Biblisches Realwörterbuch.

2) Eine Bemerkung, in welcher vielleicht dem verständigen Leser gesagt werden soll, daß die kirchliche Taufe nicht von Jesu selbst, sondern von seinen Aposteln nach ihm angeordnet wurde.

3) Eigentlich »der Jude«, oder »ein Jude«, als Repräsentant des unverständigen Judenvolkes.

rien gehen. Denn der Logos konnte nicht, wie gewöhnliche Juden, um das ketzerische Samarien zu vermeiden, den Umweg über Peräa machen[1]).

Johannes aber blieb noch einige Zeit in Aenon zurück und taufte, bis er im Gefängnisse als Märtyrer der Gerechtigkeit starb. Doch weder seine Gefangenschaft noch seinen Tod erzählt unser Evangelist. Für ihn liegt Johannes' Lebensaufgabe und ganze Bedeutung in dem Zeugnisse, das er dem in Jesu Fleisch gewordenen Logos gibt. So muß er denn, nachdem er zu Ehren Jesu die hier gegebene, von unsrem Evangelisten durchaus frei geschaffene Rede gehalten, seinen Schwanengesang gesungen hat, unbemerkt vom Schauplatz der Offenbarung verschwinden, wie das Sternenlicht vor der Sonne.

Daß solches zu Salim geschah, soll vielleicht die bibelkundigen Leser veranlassen, den Täufer hier mit Melchisedeck, dem alten Priesterkönig von Salim zu vergleichen. Wie dieser dem Abraham, dem Vater Israels, seinen Segen brachte, so bringt Johannes hier dem »Vater aller Gläubigen«, dem Herrn Christus, sein Zeugniß und seine Huldigung dar. (I. Mos. 14, 18ff.)[2]). Versetzt man sich aber in diesen Gedankenkreis, so erinnert auch der freiwillige Rückzug Jesu und seine Friedensliebe an Abrahams Friedensliebe und freiwilligen Abschied von Lot. (I. Mos. 13.)

IV, 5—26.

Heute noch zeigt man in der Nähe von Nablus, doch eine halbe Stunde davon entfernt, »Jakobs Brunnen«: eine tiefe zur Hälfte verschüttete Cisterne. Und jedes Jahr, so wird dort gesagt

1) Ganz anders denkt und handelt Jesus bei Matthäus, 10, 5.

2) In ähnlicher Weise behandelt der Verfasser des Hebräerbriefes die Erzählung von Melchisedek. (Vergl. Hebr. 6, 20 — 7, 17) Möglicherweise kannte unser Evangelist den Brief an die Hebräer, und wollte er hier die dort gegebene Erklärung theils bestätigen, theils berichtigen.

und vielleicht auch geglaubt, am Jahrestag des hier berichteten Gespräches, quillt aus dem Schutt der Cisterne Wasser herauf. Nablus aber, die ehemalige Flavia Neapolis, war das alte Sichem, eigentlich Schekem, das die Juden, in ihrem Samariterhaß Scheker, oder wie unser Text sagt: Sychar, d. h. Trug oder Rausch nannten. Die hier gegebene Notiz, daß dieser Brunnen nahe bei dem Gebiete war, das der sterbende Jakob seinem Sohne Joseph gab, beruht zunächst nur auf einem Uebersetzungsfehler der Septuaginta[1]). Doch hat sie noch einen andern, tiefer liegenden Grund in der allegorischen Bedeutung dieses Brunnens. Das samaritische Weib erscheint nämlich in dieser ganzen Erzählung als eine Vertreterin, oder als eine Personification der vielen in der damaligen Heidenwelt zerstreuten Frauen, die in Israels Religion Trost und Belehrung, Wasser für den Durst ihrer Seelen suchten. Diese Frauen und ihre Gesinnungsgenossen unter den Männern, die Gott suchenden Heiden überhaupt, sind in einem geistigen Sinne der Stamm Joseph, der in Aegypten, in der Heidenwelt, geborne Theil des Volkes Gottes, und ihnen hat Israel, der Stammvater dieses Volkes, diesen Brunnen geschenkt. Doch der Brunnen ist tief, sein Wasser schwer zu erreichen, und wenn es auch gut genug war, »für Jakob, für seine Kinder und seine Schafe,« so ist es doch kein lebendiges Quellwasser. Man ließ sich daran genügen, weil man kein besseres hatte. Als aber die Zeit erfüllt war, zur Mittagsstunde, sandte Gott an diesen Brunnen »seinen Sohn, vom Weibe geboren, dem Gesetze unterthan.« (Gal. 4, 4.) In seiner Kleidung, in seiner ganzen Erscheinung, in seiner Sprache, glich er einem Juden. Von der langen beschwerlichen Reise, — er war ja vom Himmel herabgekommen, war er müde geworden, und so setzte er sich an den Rand der Cisterne. Ihn dürstete, vielleicht nach Wasser, jedenfalls nach lebendigen Seelen. Denn es wird hier nicht gesagt, daß das Weib ihn mit Wasser getränkt, oder daß er Wasser getrunken habe.

---

[1]) Vergl. I. Mos. 48, 22 im hebräischen Texte und in der Septuaginta.

Ausführlich aber und mit Wohlgefallen erzählt der Evangelist das herzerquickende Gespräch, wodurch Jesus den Durst vieler Tausende, und also auch den eignen Durst — und den eignen Hunger gestillt hat.

Dieses Gespräch aber haben die Jünger, nach der eignen Angabe unsres Evangelisten, nicht gehört. Sie waren in Sychar, als es stattfand. Und der Evangelist selbst, der Lieblingsjünger, hat es, wie alle andern Gespräche und Reden Jesu, die er berichtet, nur mit dem Ohre des Geistes und gleichsam aus dem Munde des verklärten Christus vernommen.

Das samaritische Weib, zu welchem Jesus das große Wort von der Geistigkeit Gottes und der wahren Gottesverehrung gesprochen haben soll, gehörte, wenigstens anscheinend nicht zu denen, die man einer solchen Offenbarung würdig achten möchte. Sie benahm sich zuerst gegen Jesus unliebsam, beinahe frivol[1]). Als aber Jesus zu ihr sagte, daß sie fünf Männer gehabt, und jetzt einen habe, der nicht ihr Mann sei, fühlte sie sich getroffen, und erkannte, daß er ihr alles gesagt, was sie gethan hatte. Doch scheute sie sich, als Weib vor dem Manne, als Samariterin vor dem Juden, Jesu selbst dieses Geständniß zu machen. Sie stellte sich als ob sie glaubte, Jesus habe in rabbinisch-allegorischer Sprache unter den fünf früheren Männern die fünf Götzen der alten Samariter, und unter dem sechsten den Gott Israels gemeint, der doch nicht im vollen Sinne der Gott der Samariter sei. (Vers 22.) Aehnliches sagten fromme Juden ja öfter von den Samaritern, und wahrscheinlich will hier der Christus unsres Evangelisten auch von dem früheren Götzendienste sprechen, nur daß seine Rede, vermöge eines wunderbaren Zufalls und kraft seines wunderbaren Wissens, zugleich die Sünden dieses Weibes traf. Sie aber wollte den scharfen Pfeil, der sie getroffen, rasch abschütteln. »Ich sehe,« so sprach sie, »(an der Art, wie du von uns Samaritern sprichst)

---

[1]) Der ganze Vers 9 ist als von ihr gesprochen aufzufassen.

daß du ein gelehrter Rabbi, ein Prophet bist. Sage mir doch nun, wo man Gott verehren soll? Unsre Väter haben ihn auf diesem Berge, auf dem Garizim[1]), angebetet. Eure Lehrer sagen, zu Jerusalem müsse man Gott anbeten. Wer hat nun Recht?« »Weder die Einen, noch die Andern,« erklärt Jesus. »Gott ist Geist, (nicht »ein Geist«) durchaus unbeschränkt, und so wenig als Gott selbst, darf die Gottesverehrung an irgend einen Ort gebunden sein. Nur wer Gott im Geiste anbetet, d. h. im eignen, von Gottes Geiste durchdrungenen Geiste, im Bewußtsein seiner Gemeinschaft mit ihm, betet ihn in Wahrheit an. Jede andre, jede örtliche Gottesverehrung hat eigentlich nicht den wahren, unbeschränkten Gott, sondern ein Wahnbild von Gott, einen sogenannten Gott, also eigentlich einen Götzen zum Gegenstand, so daß Jeder, der da glaubt, man müsse Gott an einem bestimmten Ort anbeten, den Gott nicht kennt, den er anbetet. Wir aber, sagt Jesus, im Namen aller wahren Israeliten, wir kennen den Gott, den wir anbeten. Wir wissen, daß Gott Geist ist — wenn auch Manche unter uns, die nur scheinbar, nur dem Namen nach, zu uns gehören, behaupten, man müsse Gott zu Jerusalem anbeten. Denn »das Heil kommt von den Juden[2]); genauer übersetzt: »aus dem jüdischen Volk heraus,« insofern der aus seinem Schooße geboren ist, der in aller Welt die wahre Gottesverehrung verbreiten soll.

---

1) Da hatten die Samariter, indem sie auf ein ausdrückliches Gebot Gottes sich beriefen, (nämlich auf die Stelle V. Mos. 27, 4—5, in welcher sie in ihren Handschriften den Berg Garizim, während die Juden, in den ihrigen, den Berg Ebal genannt fanden,) dem Gotte Israels einen Tempel gebaut, den Johann Hyrcan 129 Jahre vor Christi Geburt zerstörte Auf den Trümmern dieses Tempels beteten zur Zeit Jesu die Samariter, und beten jetzt noch ihre Nachkommen, den Gott Israels an.

2) Dieser Spruch fehlte wahrscheinlich in der lateinischen Uebersetzung, die Augustin bei seinen Predigten über Johannes gebrauchte. Jedenfalls hat er ihn in seiner ausführlichen Besprechung dieses Textes übergangen. Siehe Tractatus XV. Sollte er im Original unsres Evangeliums ursprünglich gefehlt haben, so müßte man annehmen, daß Jesus hier nicht als Jude im Namen der Juden, sondern als Haupt der Gemeinde im Namen des Christenvolkes spricht.

Indem das Weib solches hörte, trank sie in vollen Zügen das Wasser, wonach sie sich sehnte, und war nun der Mühe enthoben, ferner aus Jakobs Brunnen mühsam zu schöpfen. Doch wußte sie noch nicht, wie Großes sie jetzt empfangen hatte. Unklar und unruhig, das Gegebene habend, als hätte sie es nicht, Jesus ergreifend, und ihm scheinbar ausweichend, blickt sie hin auf den künftigen Messias, der ihr und den Ihrigen Alles verkündigen werde. Doch hatte der Messias sie gefunden, und zwar auf der Reise und an einem Brunnen, gerade so wie Isaak und Jakob ihre Weiber, die Mütter des Gottesvolkes fanden, wie Mose seine Zippora fand, in welcher auch, als in einem Vorbilde, die Heidenwelt mit dem Volke Israel in Verbindung trat. Als aber der Messias sie gefunden, offenbarte er sich ihr. »Ich bin es, der zu dir spricht.« Und in der That hatte er für sie alles geleistet, was sie und die Ihrigen vom Messias erwarteten. Er hatte ihr »Alles verkündigt« und ihr in der wahren Gotteserkenntniß den Brunnen geöffnet, aus welchem ein Trunk den Durst auf ewig stillt.

IV, 27—42.

Fromme Rabbinen scheuten sich, mit Frauen mehr als durchaus unentbehrlich war, zu sprechen. An einem öffentlichen Orte, hielten sie es sogar für unanständig, selbst mit der eignen Frau sich zu unterhalten. Der johanneische Christus, ohne sich irgendwie an rabbinische Vorschriften zu kehren, sondern seinem eignen, in der christlichen Kirche zu seiner vollen Entwicklung gekommenen Geiste folgend, beobachtete, wie es scheint, für gewöhnlich diese Sitte, so daß seine Jünger sich verwunderten als sie ihn mit einem Weibe sprechen sahen. Doch scheuten sie sich, ihn zu fragen, was oder weßhalb er mit ihr gesprochen habe, — wie sich alle Jünger scheuen sollten, und manche wohl zur Zeit unsres Evangelisten sich nicht scheuten, kritische Fragen aufzuwerfen, in Betreff des in der älteren Ueberlieferung geschilderten Verkehrs Jesu mit Frauen.

Kaum aber waren die Jünger, Speisen aus Sychar (aus Trugstadt?) bringend, an den Brunnen Jakobs angekommen, als das Weib ihren, im allegorischen Sinne fortan überflüssigen Krug, gleichsam als ein Exvoto, zurücklassend, zur Stadt zurückkehrte, und zu den Leuten sagte: »Kommt, seht einen Mann, der mir alles gesagt hat, was ich gethan habe; ob der nicht der Messias sei?« Und die Leute kamen zu ihm.

Während sie nun herbeikamen, forderten ihn die Jünger auf, die von ihnen mitgebrachten Speisen zu essen. Er aber war schon gesättigt. Jemand hatte in der That, wie die Jünger unverständig und doch, ohne es zu wissen, geistreich es ahnten, zu essen gebracht. Das samaritische Weib hatte ihm Gelegenheit und Mittel gegeben, das Werk zu thun, das sein Vater ihm aufgetragen hatte, das Werk, in welchem seine Seele, sein eigentliches Ich, Speise und Trank und volle Genüge fand. Zwar hatte er jetzt dieses Werk kaum angefangen, doch in den Wirkungen dieses Anfangs, in dem freudigen Herbeikommen der Leute aus Sychar, genießt er schon mit prophetischem Blick die Vollendung. Noch vier Monate sind bis zur Ernte und noch schwach steigen die Halme aus dem Boden hervor. Doch sieht er schon das Feld, wie es reif ist zur Ernte. So sollen auch seine Jünger, Aug' und Sinn erhebend, dieses herrlichen Anblicks, jetzt schon und bei ihren späteren Arbeiten, froh werden. Doch sollen sie, wenn sie einst, sei es in Hoffnung oder in Wirklichkeit ernten, ihrer Vorarbeiter dankbar gedenken, wie er jetzt der seinigen gedenkt. Denn auf dem Arbeitsfeld des Geistes gilt der Spruch: »Der eine säet, der andre erntet!«

Während aber Jesus noch so sprach, kamen die Leute aus Sychar und baten ihn, ihr Gast sein zu wollen. Zwei Tage blieb er bei ihnen, und in diesen zwei Tagen gelangten sie zu einem vollen, freudigen Glauben. Nicht mehr um des Weibes und seines »Gerede's« willen, obgleich dieses Gerede ein Wunder bezeugte, sondern wegen des Wortes Jesu, das sie selbst gehört, glaubten sie hinfort an ihn, als selbständige Gläubige, als Männer. Die

zwei Tage aber, in welchen ihr Glaube zu solcher Vollendung sich entwickelte, könnten sehr wohl ein allegorisches Abbild der ganzen Arbeitszeit Christi sein. Denn zwei Tage sind ein Tag, eine Nacht und wieder ein Tag. Dem ersten Tage aber entspricht die Zeit des im Fleisch wohnenden Logos; der Nacht, die Zeit seines Leidens, Sterbens und Verschwundenseins; dem zweiten Tage, die Zeit der Verklärung, in welcher der Logos als Geist der Wahrheit fortwirkt.

IV, 43—46.

Das Sprüchwort, daß ein Prophet in seiner Heimath nichts gilt, »keine Ehre genießt,« hat Jesus, nach dem Zeugnisse der drei ersten Evangelisten, erkannt und bestätigt, als er in seiner Heimath Nazareth zu wirken versuchte. Vergl. Matth. 13, 57 und Parall. Dort aber beruft er sich auf dieses Sprüchwort, um seine Uebersiedelung vom heimathlichen Nazareth nach dem fremden Capernaum zu erklären. Hier läßt unser Evangelist Jesus dieses Sprüchwort in einer ganz andern Absicht »bezeugen,« nämlich, um zu erklären, warum er Sychar verließ, »von dannen wegzog«, und nach Galiläa übersiedelte. Wie sollen wir aber diese Bemerkung verstehen? Die Heimath Jesu war doch nicht Sychar oder Samarien, sondern Galiläa, und in Galiläa Nazareth. Wie kann also unser Evangelist sagen, daß er »von dannen,« von Sychar, wegzog, »weil er selbst bezeugte, daß ein Prophet in seiner Heimath nichts gilt?« (genauer übersetzt: »keine Ehre hat,« keine Ehre genießt?) Diese viel bearbeitete, jedenfalls räthselhafte Bemerkung läßt sich vielleicht am besten erklären, wenn man annimmt, daß hier Jesus Sychar, den Ort, wo er zuerst außerhalb des engsten Kreises seiner auserwählten Jünger wahren Glauben fand, in einem tieferen Sinne, als seine wahre geistige Heimath ansieht, (Vergl. 8, 48 und Matth. 12, 50 und Parall.) und daß er »von dannen fortging,« weil er an dem Genuß der ihm dargebotenen Ehre sich nicht weiden wollte. Ein Prophet, das hat Jesus durch sein Thun

und Lassen bezeugt, hält nicht fest an der Ehre, die er in seiner Heimath findet. Er hat sie, als hätte er sie nicht. Deßhalb verließ Jesus, schon nach zwei Tagen, das heimathliche Sychar, um sich nach Galiläa zu begeben, nach seiner ihm innerlich fremden Heimath, in welcher man ihm einen lebhaften Wunderglauben, eine Art der Verehrung entgegenbrachte, die er nicht als eine wirkliche ansah, so daß hier wieder, nur in einem andern Sinn, das Sprüchwort sich erfüllte: »In seiner Heimath hat ein Prophet keine Ehre.«

Sollte diese Erklärung allzusehr gesucht erscheinen, so möge man eine bessere suchen! Jedenfalls aber kann man nicht annehmen, daß unser Evangelist, der nirgends Bethlehems erwähnt, Judäa als die Heimath Jesu betrachtet habe. Vielmehr nennt er Galiläa als Heimath Jesu und als seinen Geburtsort Nazareth. (Vergl. 1, 46—47. 7, 52. 19, 19.) Auch läßt sich auf Grund unsres Evangeliums nicht annehmen, daß Jesus in Judäa im gewöhnlichen Sinne keine Ehre gefunden habe. Vergl. 2, 23. 3, 26ff. 4, 1. 19, 38ff.

IV, 46—54.

Auch in Galiläa, in seiner Heimath, fand Jesus einige Auserwählte, besonders im Hause eines »Königischen«. Was man sich unter dem seltsamen Titel dieses Mannes zu denken habe, ist ziemlich unklar. War es, wie De Wette übersetzt, »ein königlicher Beamter«, etwa ein Minister des Herodes Antipas? Vielleicht. Jedenfalls aber überragte er, wenn auch noch zuerst im Wunderglauben befangen, das niedrige Volk, das von den Fesseln des Wunderglaubens sich gar nicht zu befreien vermochte. Er kam zu Jesu, zunächst allerdings durch das Gerücht seiner Wunder angezogen, bald aber erhob er sich zu dem Glauben an das bloße Wort und fand in diesem Glauben Heil für sich und für die Seinigen.

Diese Erzählung erinnert an zwei in einigen Zügen sehr ähnliche, in andern Zügen aber sehr abweichende Dichtungen der drei

ersten Evangelien, vom Hauptmann zu Capernaum und von Jairus' Tochter, vergl. Matth. 8, 5—13 und Parall. auch 9, 18—26 und Parall. Wie dort der Hauptmann, so wohnt hier »der Königische« zu Capernaum und, was wichtiger ist, er glaubt, wie der Hauptmann, an die Heilkraft des Wortes Jesu. Wie dort der Sohn des Hauptmannes, so wird hier der Sohn des Königischen durch das in der Ferne wirkende Wort Jesu, und zwar in der Stunde, wo es gesprochen wird, wunderbar geheilt. In einigen andern Zügen aber gleicht der Königische dem Jairus. Er ist nicht ein Heide wie der Hauptmann, sondern ein Jude, vielleicht ein Fürst der Juden, wie Jairus ein Synagogen-Vorsteher ist, und die Heilung seines Sohnes erinnert an die Heilung von Jairus' Tochter — besonders dadurch, daß sie hier unmittelbar nach dem heilbringenden Wirken Jesu in Samarien erzählt wird. Wie nämlich Jesus Jairus' Tochter erst erweckt, nachdem er auf dem Wege zu ihr das blutflüssige Weib, die Vertreterin der Heidenwelt, wunderbar geheilt hat, so belebt er hier den in Fiebern dahinsterbenden Sohn des Königischen, nachdem er auf seiner Reise der Samariterin und ihren Genossen ein neues Leben gespendet hat. Der Sohn des Königischen ist wohl hier, wie bei den drei ersten Evangelisten Jairus' Tochter, ein Bild des in fieberhaften Todeskämpfen gestorbenen israelitischen Volkes. Auch unter diesem Volke fanden Einige, Wenige, ein neues Leben durch Jesu Wort. Ihr Fieber verließ sie »zur siebenten Stunde«. So gelangten sie zur Ruhe, zum Frieden des siebenten Tages, des den Kindern Gottes verheißenen großen Sabbaths. (Hebr. 4, 4ff.)

Merkwürdig ist auch die Aehnlichkeit dieser ganzen Erzählung mit einer im Thalmud aufbewahrten, und unsrem Evangelisten wahrscheinlich durch die mündliche Ueberlieferung bekannten Anecdote aus dem Leben Rabbi Chanina's: »Rabbi Gamaliels Sohn war krank, da schickte er zwo Schüler der Weisen zu Rabbi Chanina, dem Sohne Dusa, in seine Stadt. Dieser hieß sie warten, bis er auf den Söller gegangen wäre. Als er wieder herabkam,

sprach er: Ich habe das Vertrauen, daß Rabbi Gamaliels Sohn von seiner Krankheit befreit ist. Sie bemerkten die Zeit, und in derselben Stunde forderte der Knabe zu essen.« Eine spätere Bearbeitung erzählt dasselbe etwas ausführlicher, nämlich so: »Als Rabbi Chanina von dem Söller herabkam, sprach er zu den Schülern: Gehet hin, die Hitze (das Fieber) hat den Knaben verlassen. Sie erwiderten: Bist du denn ein Prophet? Er antwortete: Ich bin kein Prophet und keines Propheten Sohn; allein das weiß ich, wenn das Gebet schnell von meinem Munde geht, so bin ich gewiß, daß mein Gebet erhört ist, und daß der Kranke gesund wird, wo nicht, daß es vergeblich sei und der Kranke sterben müsse. Die Schüler setzten sich und schrieben die Stunde auf. Als sie zurückkamen zu Rabbi Gamaliel erzählten sie ihm alles, worauf dieser sprach: Bei Gott, ihr habt nicht zu wenig, noch zu viel angegeben, sondern in derselben Stunde hat ihn die Hitze verlassen, und der Knabe hat von uns Wasser zu trinken begehrt[1]).«

V, 1—16.

Weder Josephus, noch der Thalmud erwähnt diesen, doch gewiß sehr merkwürdigen Teich, und man hat sich viel Mühe gegeben, ihn unter dem Schutt des alten Jerusalem wieder zu finden. Mit Sicherheit ist es den Archäologen nicht gelungen[2]) — eher den allegorisirenden Schriftauslegern, die in den fünf Säulengängen eine Hinweisung auf die fünf Bücher des Gesetzes, und im Teiche ein Abbild der mosaischen Reinigungsanstalt erkannt haben[3]).

---

[1]) Mitgetheilt von Gfrörer. (Das Jahrhundert des Heils, Bd. II, Seite 143 – 144.)

[2]) »Was der Pilger vor allen Teichen Jerusalems zu sehen begehrt, und am wenigsten sieht, ist eben der Bethesdabrunnen.« (Dr. Sepps Pilgerbuch, Jerusalem und das heilige Land, Seite 273. Vergl. daselbst Seite 132. 142. 268. 270.)

[3]) So, berühmten Vorgängern folgend, auch Augustin in seinem 17. Trac tat. in Joannem.

Es war ein schlummerndes, anscheinend todtes Wasser, doch von Zeit zu Zeit, wenn ein Engel, ein gottgesandter Lehrer herabkam, entstand darin eine wunderbare, heilbringende Bewegung, nur war diese Bewegung immer von kurzer Dauer und nur denen heilsam, die sie in ihrem raschen Verlauf zu benutzen wußten. Zu diesen seltenen Glücklichen gehörte der hier geschilderte Kranke nicht. Er kam immer zu spät. So blieb er 38 Jahre auf seinem Krankenbett liegen, am Ufer des Teiches. In seiner Nähe lagen manche andre Kranke: Blinde, die des Lichtes und der Selbständigkeit entbehrten, Lahme, die jeder freien Bewegung unfähig waren, Dürre, die sich in unfruchtbarer Sehnsucht verzehrten.

Da kam an einem Sabbath Jesus in die Halle Bethesda, die erst durch seinen Besuch ihres Namens würdig wurde. Denn Bethesda bedeutet Gnadenort, und die wahre Gnade ist erst durch Jesus Christus geworden, erst durch ihn an die Stelle der im Gesetze gegebenen Surrogat-Gnade getreten. (1, 17.)

Es jammerte ihn des Kranken, des einen hier geschilderten. Denn, daß er die andern irgendwie beachtet, bemitleidet hätte, wird nicht gesagt. Unter den vielen Berufenen sind die Auserwählten selten, namentlich überall wo in unsrem Evangelium von Juden die Rede ist. Den einen aber heilte er; denn er erkannte in ihm, trotz allen seinen argen Schattenseiten, den Lichtfunken des Glaubens. Er heilte ihn, indem er ihm gebot, das Sabbathgesetz, das hochheilige, zu brechen. Indem aber der Kranke den Sabbath brach, gelangte er zum Sabbath der Kinder Gottes. (Hebr. 4, 4ff.)

Später begegnete ihm Jesus im Tempel. Da, in der Stille des Heiligthums, gab er sich ihm zu erkennen, während er unter der unruhigen profanen Menge sich ihm rasch entzogen hatte. Er gab sich ihm zu erkennen, doch nur in einer flüchtigen oberflächlichen Weise, so daß man zweifeln kann, ob unser Evangelist diesen Kranken auch nach seiner Heilung als einen vollgültigen Jünger Jesu angesehen hat. Jedenfalls gehört er, so wie er hier geschildert wird, nicht zu den Juwelen an der Krone der christlichen Kirche.

Achtunddreißig Jahre hatte er in seiner Schwachheit verlebt. Seine Schwachheit war eine beinahe vollkommene, der die Vollkommenheit andeutenden Zahl 40 beinahe gleich. Nur ein Minimum von Tugend, so viel als in der geringsten der gleichen Zahlen angedeutet ist, hatte der arme Mann, sonst wäre er vollkommen gewesen in seiner Schwachheit. Er wollte wohl geheilt werden, sonst wäre er nicht so lange am Teiche Bethesda liegen geblieben. Doch was er wollte, wollte er nicht mit vollem Willen, sonst wäre es ihm in 38 Jahren doch einmal gelungen, Heilung zu finden, wie andre seiner Schicksalsgenossen sie gefunden hatten. Was er wollte, das that er nicht. Deßhalb kam er nie zur rechten Zeit in die heilende Brandung. Er that, was er nicht wollte, blieb krank, auf seinem elenden Bette, in träger und doch schmerzlicher Sehnsucht sich verzehrend. Ja seine Schwäche erscheint gewissermaaßen als eine verschuldete, von geheimen Sünden herrührende, die unser Evangelist sich scheut näher zu bezeichnen. Als aber Christus, der ihn geheilt hatte, sich ihm etwas deutlicher zeigt, und ihn mit einem strengen Worte vor seinen Sünden warnt, geht er hin und verräth ihn den Juden, die Jesus blos suchten, um ihn zu verfolgen.

Möglicher Weise wollte unser absichtlich vieldeutiger Evangelist, seine sinnenden Leser veranlassen, diese Warnung vor geheimen Sünden, vor Sünden der Unzucht, allegorisch zu deuten, als eine Warnung vor einem Rückfall in's Judenthum, den der erwähnte Tempelbesuch befürchten ließ. Der durch Christus von seiner Lahmheit befreite Jude, der dann doch wieder das jüdische Heiligthum besucht, könnte sehr wohl ein Gesinnungsgenosse jener von Paulus so scharf getadelten Heidenchristen sein, die sich zu heidnischen Opfermahlzeiten, in heidnische Tempel verirrten, (vergl. I. Cor. 8, 10) und seine ganze Krankheit könnte, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, wesentlich darin bestanden haben, daß er 38 Jahre in Bethesda's Hallen, in der ehrwürdigen Nacht des jüdischen Gesetzes liegen blieb.

Doch, wie dem auch sei, so ist dieser Mann, wie er hier ge-

schildert wird, jedenfalls eine problematische Erscheinung. Einiges an ihm bringt uns zum Argwohn, er sei ein schlauer Bettler, durch eigne Schuld und schmutzige Vergehungen verkommen. Anderes läßt ihn uns erscheinen als einen Leidensgefährten des Tantalus. In seinem unkräftigen wirkungslosen Willen gleicht er dem noch unbekehrten, aber mit sich selbst ringenden Saul von Tarsus. (Vergl. Röm. 7, 14 ff.) In seiner feigen boshaften Angeberei, dem Judas Iscarioth. Wer ist er? Vielleicht ein Abbild jener beim Brand Roms gefangenen Judenchristen, die, nach Tacitus' Bericht, (Annal. 15, 44) ihre Glaubensgenossen, also den in ihren Brüdern lebenden Christus, den römischen Henkern verriethen. Wenn aber ein noch so schlechter Christ, ein Christ ist er doch.

In Folge des an diesem Menschen unter den berichteten Umständen gethanen Wunders, wird Jesus angeklagt, als ein Sabbathschänder, bald darauf als ein Mensch, der sich Gott gleich stellte. Den Inhalt und die Tragweite dieser zwiefachen Anklage können wir erst bei der Erklärung der folgenden Vertheidigungsreden näher in's Auge fassen.

V, 17—47.

Offenbar handelt diese Rede nicht von dem Gegenstande, der darin scheinbar den größten Raum einnimmt: nicht von der Auferstehung der Todten und nicht vom jüngsten Gericht. Denn wie hätte Jesus seine Zuhörer hinweisen können auf ein zur Zeit des Evangelisten und heute noch erwartetes, eigentlich nicht mehr zu erwartendes Ereigniß als auf einen Beweis seiner göttlichen Sendung, als auf eine Rechtfertigung seiner Sabbathverletzung? Wie hätte er auch im buchstäblichen Sinn von der Auferstehung und vom Weltgericht als von Werken sprechen können, die er »jetzt schon« vollbringe oder vollbracht habe? Und doch thut er es hier, wenn man seine Worte buchstäblich auffassen will, offenbar. Vergl. Vers 21. 25. 30. 36. Und schließlich, wie hätte er der Auferstehung der Todten, der künf-

tigen, materiellen, wenn er auch eine solche erwartete, einen so großen Werth beilegen können, da er die Seinigen, die Auserwählten, als Menschen darstellt, die jetzt schon »aus dem Tode zum Leben durchgedrungen sind, und nicht mehr sterben können?« Vergl. hier Vers 24 und 6, 50—51. 54. 58. 11, 25—26.

Jesus spricht aber hier, wie Matth. 8, 22. 11, 5 und Luc. 15, 24, von den Todten im geistlichen Sinn des Wortes. Diese erweckt er und ruft er hervor jetzt schon, und wird er später in immer weiteren Kreisen hervorrufen »aus ihren Gräbern«, d. h. wohl aus den Orten, worin sie verwesen. (Vergl. Hesekiel 37, 12. 13 und die ganze unsrem Evangelisten gewiß hier vorschwebende Rede des alttestamentlichen Dichters.) Durch sein Wort bricht er ihren Todesschlaf, nöthigt sie aufzustehen, wäre es auch nur für eine Stunde. Manche aber, indem sie durch ihn so erweckt werden, wenden sich von ihm ab, wenden sich gegen ihn. Das sind solche, deren bisherige Werke »böse waren«. Die Todten aber, deren Werke gut waren, die verirrten, aber doch aus der Wahrheit stammenden Gotteskinder, kommen durch ihn zum Lichte und zum Leben. So vollzieht sich durch ihn jetzt schon das große Gericht, nach Maßgabe der menschlichen Werke und der göttlichen Gnade. Indem aber dieses größte und eigentlichste Gotteswerk durch Jesus geschieht, erscheint er als »der Menschensohn«, als der wahre Messias, als der Sohn Gottes. Als solcher aber ist er nicht dem Vater »gleich«, wie die Juden ihn beschuldigen, daß er sich dem Vater gleich mache. Er ist nur der Nachahmer Gottes, der Vermittler der göttlichen Offenbarung und Heilsthätigkeit. Vergl. Vers 19. 27. 30. 31. 36. Wer ihn in dieser seiner Herrlichkeit erkennt, der verehrt ihn, wie er und weil er den Vater verehrt. Denn auch im Vater ist für uns Menschen das Größte, das, was am Meisten unsre Verehrung und Liebe hervorruft, gerade das, was in dem Wirken Christi am deutlichsten hervortritt: seine heilbringende Thätigkeit, die Auferweckung der Todten. Hat man einmal in Jesu den erkannt, der an den Todten die Werke des Vaters thut, so nimmt man keinen

Anstoß mehr an seiner Uebertretung der Sabbathgesetze und auch nicht an der Art, wie er von Gott spricht als von »seinem eignen Vater.« Solche Worte erkennt man als den einfachsten Ausdruck einer sonnenklaren Thatsache, und solche Thaten als eine Nachahmung der rastlosen »bis jetzt« ununterbrochenen Thätigkeit Gottes. Denn wenn auch Gott am ersten Sabbathtage geruht hat, wie es im mosaischen Schöpfungsbericht gesagt wird, wie aber unser Evangelist schwerlich im buchstäblichen Sinn es geglaubt hat, so wird doch seine auf die Seelen der Menschen gerichtete heilbringende Thätigkeit, sein von Jesu nachgeahmtes beseligendes, und hier allein in Betracht kommendes Wirken durch keinen Sabbath unterbrochen.

Anstatt aber auf dieses göttliche Wirken Jesu hinzuschauen, und darin den Abglanz des göttlichen Angesichts und der göttlichen Gnade zu erkennen, grübelten die Juden in der Schrift, wähnend, daß sie in den heiligen Buchstaben das ewige Leben besäßen[1]). Zu ihm aber, dem Lebensspender, wollten sie nicht kommen. Und doch hätte die Schrift selbst sie zu ihm hinleiten sollen. Denn sie zeugt von ihm. Selbst Mose hat von ihm geschrieben, und gesagt, daß man auf ihn hören solle. (V. Mos. 18, 15.) Johannes der Täufer, der letzte in der Reihe der vorchristlichen Propheten, hat ihm auch seine Huldigung dargebracht. Doch all' diese Zeugnisse helfen ihnen nichts. Denn, statt die in geistigen Thatsachen und Prophetenworten gegebene Offenbarung anzunehmen, gehen sie unsicher hin und her und erbetteln sich einer bei dem andern »Meinungen« und Ansichten. »Wie könnt ihr glauben, da ihr die Meinung einer des andern annehmt, und Gottes Meinung nicht sucht?« (Vers 44.) Jesus suchte sie bei allem, was er that, und bei allem, was er sprach. (Vers 41 und Vers 30.) Sie hielten es anders. Denn sie gehörten nicht zu denen, deren Werke gut sind, nicht zu denen, die der Vater liebt, die er auferwecken und beseligen will. Möglich, daß später, wenn die Auferweckung der Todten noch weitere Kreise

[1]) Vers 39 genau übersetzt lautet: »Ihr grübelt in den Schriften, weil ihr wähnet in ihnen ewiges Leben zu haben; und auch zeugen sie von mir.«

umfaßt, auch sie, oder doch einige unter ihnen, endlich noch zu ihm kommen, und bei ihm das Leben finden, das sie jetzt auf verkehrtem Wege und am unrechten Orte suchen.

VI, 1—21.

Von allen Wunderthaten Jesu ist diese, die mit fünf Broten und zwei Fischen vollbrachte Volksspeisung, die einzige, die in einem jeden unsrer vier Evangelien berichtet wird. Vergl. Matth. 14, 14ff. Luc. 9, 10ff. Marc. 6, 34ff. Doch weichen unter diesen vier Berichten sogar die drei ersten von einander ab, und der hier gegebene unterscheidet sich von den drei ersten auch da, wo er ihnen am nächsten steht.

In der Angabe des Ortes, an welchem die wunderbare Speisung geschehen sein soll, stehen von den drei ersten Evangelisten, Matthäus und Marcus gegen Lucas. Nach jenen wäre der Ort des Wunders gegenüber von Bethsaida, also auf dem östlichen Ufer des galiläischen Meeres zu suchen, während Lucas uns nach Bethsaida selbst, also an das westliche Ufer führt.

In Betreff der Zeit verbindet Lucas unmittelbar mit der wunderbaren Speisung die epochemachende Frage Jesu: »Was denken die Leute von mir?« und das im Namen aller Apostel von Petrus ausgesprochene Bekenntniß, daß Jesus der Christus, der Messias sei. Luc. 9, 18ff. Matthäus und Marcus aber lassen dasselbe, die messianische Würde Jesu betreffende, Gespräch längere Zeit nach der Speisung der 5000 und zwar bei Cäsarea Philippi, hoch im Nord-Osten des galiläischen Meeres, am Fuße des Hermon, stattfinden. (Matth. 16, 13ff. und Marc. 8, 27ff.) Doch suchen auch sie irgend eine Verbindung zwischen diesem Gespräch und der wunderbaren Speisung festzuhalten. Vergl. Matth. 16, 5—12 und 13ff. Marc. 8, 14—21 und 27ff.)

Hier schließt sich unser Evangelist, in Betreff der Oertlichkeit, dem Matthäus und Marcus an, insofern er, wie sie, das Wunder

am östlichen Ufer des galiläischen Meeres geschehen, und unmittelbar nach der Speisung Jesus sammt den Jüngern auf wunderbarem Wege an das westliche Ufer gelangen läßt. In Betreff der Zeitfrage aber steht unser Evangelist dem Lucas näher, als den zwei andern Synoptikern, insofern er die Anerkennung Jesu als Messias unmittelbar nach der wunderbaren Speisung berichtet.

Aber auch in diesen Punkten zeigt sich die volle Freiheit und Eigenthümlichkeit unsres Evangelisten.

Nach der wunderbaren Speisung läßt er Jesus vom östlichen Ufer an das westliche übersetzen, aber nicht nach Bethsaida, sondern nach Kapernaum, nach der als Wohnort Jesu vielgenannten Stadt, nach der vom römischen Hauptmann den Juden gebauten Synagoge. (Vergl. Vers 59 und Luc. 7, 1—5.) Da, in diesem, dem Vater geweihten Hause, müssen die Juden, nach längerem Suchen, Jesus finden, wie seine Eltern einst im Tempel ihn fanden. (Luc. 2.)

Vor der Speisung aber zeigt unser Evangelist Jesus auf einem Berge (genauer übersetzt: »auf dem Berge«) sitzend, wie er von der Höhe das herankommende Volk bemerkt, und sofort an seine Speisung denkt: ein Bild, das den christlichen Leser an die bekannte Einleitung der Bergpredigt erinnern sollte. (Vergl. Vers 3 und Matth. 5, 1.) Denn gewiß wünschte sich der Evangelist Leser, die, verständiger als Philippus, in der auffallenden Frage: »Woher sollen wir Brote kaufen, damit diese Leute essen?« etwas anderes fänden, als eine Nahrungssorge.

In Betreff der Zeitbestimmung begnügt unser Evangelist sich nicht damit, daß er die wunderbare Speisung mit der Anerkennung Jesu als Messias in Verbindung bringt. Er fügt noch die ihm eigenthümliche Notiz hinzu, daß »Ostern, das Fest der Juden,« nahe war, wahrscheinlich um hier an das, nach seiner Darstellung am Abend vor Ostern gehaltene letzte Abendmahl Jesu zu erinnern. (Vergl. 13, 1 ff.) Wie aber Jesus als Messias anerkannt wurde, das erzählt er hier ganz anders als die drei ersten Evangelisten. Hier findet zunächst kein Dialog zwischen Jesu und seinen Jüngern

über diese Frage statt. Nichts wird gesagt von den phantastischen Ansichten der Leute, die ihn für einen der alten Propheten, oder für den auferstandenen Täufer hielten; sondern die Leute, nicht Petrus oder die Jünger, die Leute staunen über die wunderbare Speisung, wie die Zuhörer der Bergpredigt bei Matthäus über seine Rede staunten (Matth. 7, 28ff.) und wollen ihn mit Gewalt zum König machen. Er aber entzieht sich ihnen, flüchtet auf die Höhe und überläßt sie im Thale ihren flachen niedrigen Gedanken.

Und nun wird es Nacht und die Jünger wollen ohne ihn in ihrem Nachen über den stürmischen See fahren. Fünfundzwanzig oder dreißig Stadien weit rudern sie trotz dem Winde und der Finsterniß: eine mühsame Arbeit, die vielleicht den nachdenkenden Leser an die gesetzliche, den Offenbarungen des verklärten Christus vorangehende Periode der apostolischen Zeit erinnern sollte. Denn 5, die Quadratwurzel von 25, bezeichnet, wie Augustin zu dieser Stelle, in seinen Tractatus in Joannem bemerkt, das in den fünf Büchern Mose's enthaltene Gesetz, und 6, welches mit 5 multiplicirt 30 ergibt, ist die Zahl der dem Sabbath der Kinder Gottes vorangehenden Arbeitstage. So lange nun die Apostel »mit Gesetzeswerken umgingen waren sie wie »verflucht«, (Gal. 3, 10) irrten im Finstern umher, kämpften vergeblich gegen die Macht feindlicher Winde. Als aber Jesus, in einer zunächst überraschenden neuen Gestalt, die feindlichen Wellen zertretend, zu ihnen gekommen war, waren sie, ehe sie noch Zeit hatten ihn aufzunehmen, an das ersehnte Ufer gelangt. Ihr Boot war über die Wellen wunderbar rasch dahin geflogen, wie das Schiff, das den Odysseus trug, »den Mann, der an Rath gleich war den unsterblichen Göttern.« (Odyss. 13, 87ff.)

Vergleichen wir ferner die johanneische Erzählung mit den parallelen Erzählungen der drei ersten Evangelien, so begegnen wir noch andern, gewiß nicht unbedeutenden Differenzpunkten.

1) Bei den drei ersten Evangelisten ist der schon vor dem Wunder bereit liegende Speisevorrath in den Händen der Apostel,

hier, in den Händen eines Knaben. Dieser Knabe, wahrscheinlich ein Sklave, könnte sehr wohl, wie Augustin meint, ein Repräsentant des jüdischen Volkes, der Synagoge sein. Ihr hat, wie Paulus lehrt, Gott »seine Orakel«, sein Wort anvertraut; und sie verwahrt es, — verkauft es auch, ohne den Willen und die Absichten des Herrn zu kennen. (Vergl. Joh. 15, 15 und auch Gal. 4, 21ff. und 1ff.) Hat aber der Knabe hier diese Bedeutung, so sind die fünf Brote und zwei Fische Sinnbilder des Gesetzes und der Propheten, des Gesetzes und der messianischen, den leidenden und den verklärten Christus darstellenden Weissagung. Denn in dieser Erzählung wie in ihren Parallelen, bedeuten die Fische, schon durch die Anfangsbuchstaben ihres griechischen Namens, ΙΧΘΥΣ Jesus Christus Gottes Sohn Heiland, und die Fünfzahl der Gerstenbrote weist deutlich genug hin auf die fünf Bücher Mose's.

2) In den Berichten der drei ersten Evangelisten, treten die Apostel bei der wunderbaren Speisung nur collectiv oder anonym auf. Hier werden zwei mit Namen genannt, und in den Vordergrund gestellt: Philippus und Andreas. Philippus aber ist nach der Darstellung unsres Evangelisten gleichsam der geistliche Vater, der Führer des Nathanael, in welchem wir den Heidenapostel Paulus wieder erkannt haben, (1, 46ff.) und Andreas ist der geistliche Vater, der Führer des Hauptapostels der Juden, des Petrus. (1, 41—42.)

3) Unter der Leitung der Apostel, besonders wohl des Andreas und des Philippus, legen sich die Leute zur Mahlzeit. Es sind hier, wie bei den drei ersten Evangelisten, fünftausend Männer. Doch, nach dem Texte der sinaitischen Handschrift, waren es »drei Tausende«, und diese drei Tausende könnten sehr wohl hinweisen auf die drei Hauptgruppen, aus welchen die Gemeinde ursprünglich bestand: Juden, Samariter und Heiden. Uebrigens könnte man, ohne gewaltsame Auslegung, in der alten Christenheit fünf den hier erwähnten fünf Tausenden entsprechende Gruppen unterscheiden: zweierlei Juden, hebräische und hellenistische, Samariter, Proselyten, Heiden.

Alles zusammengefaßt, wäre diese Erzählung das, was sie im Lichte der folgenden Rede zu sein scheint: eine Darstellung des heilbringenden Werkes Jesu. Juden, Samariter und Heiden kommen zu ihm und suchen bei ihm Speise. Er sieht sie von ferne, kennt sofort ihr Bedürfniß und will es befriedigen. Er gibt ihnen Brot und Fisch, eine Speise, die er wunderbar, doch nicht aus Nichts schafft, sondern aus dem dürftigen, wenn auch noch so werthvollen Vorrath, der unter der Obhut der bestehenden Religion vorhanden war. Durch sein Gebet und durch sein Wort verwandelt er die vorhandene Surrogat-Gnade in Gnade und Wahrheit. Und nun spendet er zur Nahrung und Freude der Menge seine himmlische Speise, in dem verklärten Worte des Gesetzes und der Propheten. Nach vollbrachter Speisung entschwindet er in einsamer Höhe den Augen des Volkes und selbst den Augen seiner Apostel. Nacht kommt und Sturm. Es ist die Drangsalszeit seines Todes, während welcher die Apostel sich ohne Nutzen abquälen. Bald aber erscheint er ihnen als der Sieger, dem alle feindlichen Mächte unter die Füße sich legen müssen, als der, der auch in den starken Gewässern einen Pfad zu finden weiß, als der verklärte Meister. Sie erkennen ihn als solchen, nehmen ihn mit Freuden auf, und sofort haben sie das Ziel der Schifffahrt, die das apostolische und das menschliche Leben bedeutet, glücklich erreicht.

VI, 22 — 59.

Weder von Tiberias nach Kapernaum, noch in einer andern Richtung, ist jemals auf dem galiläischen Meere eine Flotte von Nachen gefahren, groß genug, um 5000 oder auch 3000 Mann zu tragen. Daß ausnahmsweise, als das von Jesu wunderbar genährte Volk nach Kapernaum transportirt werden sollte, eine solche Flotte gefahren sei, behauptet auch unser Evangelist nicht. Er kümmert sich überhaupt um solche Kleinigkeiten nicht. Auch hat er sich schwerlich gefragt, wie in der Synagoge zu Kapernaum

eine Volksmenge von 5000 oder 3000 Mann Raum finden, und wie zwischen einer solchen Volksmenge und Jesu ein Dialog, wie der hier berichtete, sich entspinnen konnte. In unsrem Evangelium sprechen überall Volksschaaren ebenso ordentlich, taktmäßig, wie Chöre in einer Tragödie. Vergl. namentlich Cap. 8 und 12. Doch wie es sich auch mit den jetzt berührten materiellen Schwierigkeiten und Unzuträglichkeiten verhalten möge, Thatsache bleibt, was hier eigentlich gesagt werden soll, daß viele Juden von der berühmten Rabbinenstadt Tiberias herkommend, mit der in den dortigen Rabbinenschulen gepflegten Gelehrsamkeit ausgerüstet, zu Jesu kamen, ihn irgendwie suchten.

Verletzend ist für uns, und für jeden unbefangenen Leser, die Härte, die beabsichtigte Unverständlichkeit und Lieblosigkeit der ganzen Rede Jesu. So konnte Jesus nur sprechen, wenn er mißverstanden und mit Entrüstung angehört werden wollte. Gewiß hat der wirkliche Jesus nie so gesprochen. Wohl aber kann man begreifen, daß der Logos vor dem verstockten Volke eine solche Rede gehalten, oder doch daß unser Evangelist seinem Christus eine solche Rede in den Mund gelegt hat.

Für galiläische Zuhörer, wie Jesus sie hatte, wäre diese Rede durchaus unverständlich und umsonst verletzend gewesen: ein Stein, den der herzlose Redner, statt des begehrten Brotes, dem hungernden Volke geboten hätte. Doch für den christlichen, gebildeten Leser enthielt diese harte Rede des Erbaulichen und Lehrreichen sehr viel. Christus, der Logos, stellt sich hier selbst dar als das Brot des Lebens, als das Urbild des von Mose gespendeten Manna. Mose hat den Israeliten Manna gegeben in der Wüste; und sie haben es gegessen, ohne zu begreifen, daß dieses Manna blos ein Bild war des wahren Himmelsbrotes. Weil sie aber das Bild für die Realität hielten, die Surrogat-Gnade für die Gnade, sind sie in der Wüste gestorben, in das gelobte Land nicht eingedrungen, des ewigen Lebens nicht theilhaft geworden. Jetzt aber ist der Logos, das wahre Himmelsbrot, vom Himmel herabgestiegen, hat sich in Fleisch und

Blut gekleidet, um sich den Seinigen als belebende Speise mitzutheilen. So ist sein Fleisch wahre Speise, und sein Blut wahrer Trank geworden. Doch lag auch für seine Jünger die Gefahr sehr nahe, in dem offenbarenden Gefäße, in diesem Fleisch und in diesem Blut, die Heilkraft zu sehen, die nur in dem Inhalt des Gefäßes, in dem Logos selbst gegeben war. Deßhalb mußte der Logos sein Fleisch und Blut wieder ablegen, in den Tod hingeben. So ward sein Leib, dadurch, daß er ihn dem Tode hingab, gleichsam zum zweiten Mal was er durch die Fleischwerdung geworden war: Speise und Trank der Gläubigen. Deßhalb konnte Christus, am Abendmahlstische, das gebrochene Brot und den Kelch seinen Jüngern reichend, die Worte sprechen, die er hier, gleichsam prophetisch spricht: »Das Brot, das ich für das Leben der Welt geben werde, ist mein Fleisch.«

Doch nur für die Essenden und Trinkenden, d. h. nur für die wahrhaft Gläubigen, ist der Logos Speise und Trank. Was ist aber der Glaube? Er ist Anschauung und Erkenntniß, zugleich aber eine mystische Thätigkeit. Der Gläubige schaut und erkennt in Christus so zu sagen einen mit seinem eignen Fleisch und Blut gleichartigen, oder doch einen zu seiner Ernährung geeigneten Stoff, den er sich durch eine dauernde That seines Willens und aller seiner Seelenkräfte aneignet, wie er bei der Abendmahlsfeier es sinnbildlich thut. Wer so Christus ißt und trinkt, der hat das ewige Leben, der ist, bildlich gesprochen, der am jüngsten Tage erwarteten Auferstehung jetzt schon theilhaft.

Doch, wenn auch der Glaube durch menschliches Schauen und Erkennen, durch menschliche Thätigkeit sich vollzieht, so ist er doch ebensowohl Gottes als des Menschen Werk. Nur die von Gott zu Christus Hingezogenen, nur die von Gott unmittelbar und innerlich Gelehrten, können zu Christus kommen und des ewigen Lebens theilhaft werden. Die andern alle sterben in der Wüste, gleichviel ob sie Mose's Manna essen, oder von Christus selbst belehrt und noch so dringend zum Glauben ermahnt werden.

So ungeschichtlich diese ganze Rede sammt den Zwischenreden der Juden auch sein mag, so enthält sie doch manches aus der wirklichen Geschichte Jesu herübertönendes, nur johanneisch modificirtes Echo. Man vergleiche nur

Vers 27 mit Matth. 4, 4, und 6, 25ff.
» 30—31 » Matth. 16, 1ff.
» 34 » Luc. 11, 3.
» 38 » Matth. 26, 39.
» 42 » Luc. 4, 22.
» 51 » Matth. 26, 26 und Luc. 22, 19.

Auch sind die hier gebrauchten Bilder zum Theil schon im Alten Testament gegeben: Vergl. Jesaia 55, 1ff. Hesek. 3, 2ff. Ps. 19, 11. Sprüche 9, 1ff. Weisheit Salomo's 16, 20ff. Sirach 24, 28ff.

VI, 60—71.

Drei Punkte kommen hier in Betracht: 1) die von Jesu selbst gegebene Erklärung seiner harten Rede, 2) das Bekenntniß des Petrus, 3) die Hinweisung auf einen der Zwölfe, »der ein Teufel sei.«

1) Die Rede vom Fleische Christi, das man essen, vom Blute Christi, das man trinken müsse, und von den wunderbaren Wirkungen eines solchen Essens und Trinkens, wovon man glaubte, daß es beim heiligen Abendmahl stattfinde, war, wie unser Evangelist sagt, »eine harte Rede«, woran viele, auch unter den Jüngern, unter den Gesinnungsgenossen unsres Evangelisten, Anstoß nahmen. Ihnen gibt er, im Namen seines Christus, eine Erklärung des ihren Glauben störenden Räthsels. In genauer Uebersetzung lautet diese Erklärung wie folgt: »Ist das für euch anstößig? Wie nun? wenn ihr den Menschensohn schautet, dahin aufsteigend, wo er früher war? Der Geist ist's, der lebendig macht. Das Fleisch nützet nichts. Die Worte, die ich gesprochen, euch sind sie Geist und sind sie Leben. Aber auch unter euch, sind solche, die nicht glauben.« (Vers 61—64.) Ergänzen wir aus dem von unsrem Evangelisten

gegebenen Material und erklären wir nach seinem Sinne diese der Erläuterung allerdings noch bedürftige Erklärung, so können wir sie etwa in folgender Weise, frei aber doch treu, wiedergeben: »Die Abendmahlsrede so wie ihr sie oft gehört, so wie ihr sie jetzt gelesen habt, ist eigentlich nicht am Abendmahlstisch zu den Jüngern, überhaupt nicht für Jünger und Gläubige, gesprochen worden. Zu den Juden, in der Synagoge zu Kapernaum, hat Jesus so gesprochen. Den jüdischen, ungläubigen Zuhörern und den ungläubigen Jüngern bedeuten seine Worte Fleisch und Blut. Deßhalb nützen sie ihnen nichts, geben ihnen kein ewiges Leben. Denn der Geist ist's, er allein, der den Gläubigen das ewige Leben gibt. Das Fleisch ist kein nütze. Euch aber, den Gläubigen, bedeuten die Worte, die er, gleichviel wann und wo, vom Essen seines Fleisches, vom Trinken seines Blutes geredet hat, nicht Fleisch und Blut, sondern Geist; und so verstanden, sind sie für euch ewiges Leben. Sehet hinweg vom Fleisch und erfasset den Geist! Betrachtet Christus nicht so, wie er vor leiblichen Augen sich darstellte, in den Tagen seines Erdenlebens, sondern so wie er den Gläubigen erscheint, im Lichte der Verklärung, gen Himmel aufsteigend. Erinnert euch des Prophetenschülers Elisa. Auch ihm, als er den Geist seines Meisters sich erbat, ward die Antwort: »Du hast um etwas Schweres gebeten! Wenn du mich siehst, wie ich von dir weggeführt werde, so geschehe es dir also. Wo aber nicht, so wird es nicht geschehen.« (II. Kön. 2, 10 und hier Vers 62.) Christi Geist könnt ihr nur erfassen, wenn ihr Christi Fleisch verschwinden seht, euch entschwinden laßt.«

Gegen diese Erklärung der Abendmahlsworte Jesu, so tiefsinnig sie auch sein mag, ist aber zweierlei einzuwenden: Zunächst, daß Jesus nach dem einstimmigen Zeugnisse der drei ersten Evangelisten und nach dem noch älteren Zeugniß des Paulus, (I. Cor. 11) die Rede vom Essen seines Fleisches und vom Trinken seines Blutes, allerdings in einer viel einfacheren Form, wovon die hier gegebene »harte Rede« nur eine übermäßige Paraphrase ist, trotz aller alle-

gorisirenden Geschichtsmacherei unsres Evangelisten, nicht in der Synagoge zu Kapernaum, nicht vor ungläubigen und glaubensunfähigen Juden, sondern vor seinen zwölf auserwählten Aposteln gehalten hat. Ferner muß man sagen, daß die Rede Jesu, wie sie hier gegeben wird, auch nach der Erklärung unsres Evangelisten, entsetzlich »hart« bleibt, ja daß sie durch diese Erklärung wo möglich noch härter wird. Denn hier gilt was Bossuet in seinen Méditations sur l'Evangile, wenn auch in einer den Calvinisten feindlichen und uns durchaus fernliegenden Absicht, mit beredten Worten sagt: »Er brauchte ja nur ein Wort zu sagen, nur zu sagen: »Was störet euch da? Mein Fleisch essen, das heißt daran glauben; mein Blut trinken, das heißt daran denken; und beides ist nur eine Betrachtung meines Todes.« Damit war alles gethan, und es blieb keine Schwierigkeit, kein Schatten von Schwierigkeit mehr. Aber dieses Wort sagt er nicht[1]). Er läßt seine eignen Jünger der Versuchung und dem Aergerniß unterliegen — nur um sich dies Wörtlein zu ersparen. So handelst du nicht, mein Heiland! Nein, gewiß nicht! Du willst die Menschen nicht mit großen hohlen Worten verwirren. Das hieße ja, ihnen Unglaubliches sagen, nur um sie zu betäuben. Wenn das Wort: »das Fleisch ist kein nütze« heißen soll, daß Christi Fleisch nichts nützt[2]), dann durfte er nicht so viel und mit solcher Emphase von seinem Fleische sprechen. »Die Worte, die ich spreche sind Geist und sind Leben.« Wenn das heißen soll, daß man sich nicht mit dem Fleische und dem Blute Christi befassen soll[3]), so war nicht nöthig davon so viel Worte zu machen, und die Menschen zu verpflichten, dieses Fleisch zu essen, dieses Blut zu trinken. Wenn das alles nur heißen soll[4]), daß man nur im Geiste das Fleich Christi essen und Christi Blut trinken soll, dann durfte er nicht mit solchem Nachdruck Worte gebrauchen,

---

1) Wenigstens nirgends unumwunden.
2) Was es ganz sicher heißt und in diesem Zusammenhang heißen muß.
3) Das ist allerdings die Meinung unsres Evangelisten.
4) Was es allerdings heißt.

die den Zuhörer offenbar zu ganz andern Vorstellungen nöthigen mußten ... Wie, das alles soll eine Allegorie sein? Aber wo gibt's denn in aller Welt noch eine so übertriebene? Wahrlich nirgends!«

Diese kühnen Worte des großen katholischen Redners beweisen allerdings nicht, was sie zunächst beweisen wollen, daß die Calvinistische Auffassung der hier in Betracht kommenden Aussprüche und der Abendmahlsfeier eine irrige sei; wohl aber beweisen sie, was Bossuet nicht beweisen wollte, daß die von unsrem Evangelisten gegebene Erklärung der Rede Jesu, wenn Jesus diese Rede in dieser Form gehalten hätte, schlechterdings nicht annehmbar ist. Ja Bossuet's Worte beweisen noch etwas anderes, worauf er am allerwenigsten aufmerksam machen wollte, nämlich wie verkehrt, wie unnatürlich und zweckwidrig, wie unmenschlich und grausam die ganze Lehrweise des johanneischen Christus, wenn man sich ihn als eine geschichtliche Person denkt, erscheinen muß.

Was aber den zweiten in diesem Abschnitte unsres Evangeliums hervorgehobenen Punkt, das Bekenntniß des Petrus betrifft, so ist dieses offenbar den von den drei ersten Evangelisten gegebenen Berichten nacherzählt, (vergl. Matth. 16, 13ff. und Parall.) zugleich aber vergeistigt, vertieft und bereichert. Es ist aus dem Hebräischen in's Hellenische schwungvoll übersetzt und sehr deutlich spricht hier, nicht der wirkliche Petrus, Simon Bar Jona, sondern unser Evangelist selbst, aus der Fülle seines Herzens und seiner innersten Erfahrung. Aber nicht blos seinen Glauben spricht er hier aus. Er verräth uns auch seine Zweifel und Kämpfe; wie er selbst mehr als einmal von Christus weggegangen wäre, wenn er nur anderswo Worte des Lebens gefunden, wenn er nur einen andern Lehrer gekannt hätte, der auf ihn so entschieden, wie sein Jesus, den Eindruck eines Gottgeweihten, eines »Heiligen Gottes« gemacht hätte.

Nachdem er aber in solcher Weise seinen Petrus hat sprechen lassen, mußte er ihn vor dem scharfen Pfeil schützen, den Jesus bei Matthäus und Marcus ihm in's Herz bohrt. (Vergl. Matth.

16, 23. Marc. 8, 33.) Das Wort Jesu von dem Apostel, der doch ein Teufel sei, — bei Matthäus und Marcus heißt es allerdings blos ein Satan, ein Feind — durfte nicht ihn, den glaubensvollen Bekenner, es mußte den Judas treffen, den Verräther. Ihn kannte Jesus, nach der Darstellung unsres Evangelisten im Voraus, wie er ja alle Menschen kannte, die er in der Nähe, oder auch aus der Ferne anschaute. Und nicht blos hat er den Judas erkannt und seine That vorher gewußt; er hat ihn, wie die elf andern Apostel, ihn aber zum Verräther, zum Teufel auserwählt. Denn in seinem Leben bethätigt der Fleisch gewordene Logos überall, bei allem Gehorsam gegen den Vater, und bei aller metaphysischen Unterordnung unter den Vater, eine völlige, unbedingte Freiheit. Nichts geschieht ihm, was er nicht will, was er nicht eigentlich selbst thut. Vergl. 13, 26—27. 18, 4—8. 10, 17—18. Uebrigens hat Judas durch seinen Verrath der Menschheit ebenso viel, ja noch viel mehr genützt, als die andern Apostel durch ihre Treue, und insofern er das that, war auch er, wie Augustin meint (in Tractat. in Joan. 27) ein Auserwählter: Eine sehr großartige, aber doch überspannte, unmenschliche Vorstellung.

VII, 1—36.

Die Annahme, daß »die Brüder Jesu nicht Kinder seiner Eltern, sondern seine Vettern waren, ist, auf dem Standpunkt unsres Evangelisten durchaus nicht nothwendig. Nach seiner Lehre sind ja die Kinder Gottes alle, obgleich von irdischen Eltern stammend, doch »aus Gott selbst gezeugt, nicht aus Fleisch und Blut.« (1, 13.) So ist auch Jesus »der eingeborne Sohn Gottes«, und zugleich »der Sohn Josephs[1])«. (6, 42.) Nur für »die Juden« ist seine leibliche Abstammung, die unser Evangelist nirgends in Abrede stellt, ein würdiger Gegenstand der Erkenntniß. (Vers 28.)

[1]) Eigentlich und genau genommen, ist nur der Logos der Sohn Gottes; und Jesus, das Fleisch am Fleisch gewordenen Logos, ist der Sohn Josephs.

Uebrigens erscheinen hier »die Brüder Jesu« als Stimmführer Vieler, Jesu nahe verwandten und ihm doch ungläubig gegenüber stehenden Leute, die daran Anstoß nahmen, daß er in Galiläa gelebt und gewirkt, und sich beinahe sein Lebenlang fern gehalten habe von Jerusalem, von der Hauptstadt und von den »urtheilsfähigen Führern seines Volkes,« denen er sich doch vernünftiger Weise hätte offenbaren sollen. Diesem gegen die Sache des Galiläers weit verbreiteten Vorurtheil setzt unser Evangelist in seinem Buche eine ganze Reihe — leider ungeschichtlicher Behauptungen entgegen: daß Jesus seine Wirksamkeit in Judäa begonnen, daß er mehrmals in Jerusalem als Lehrer aufgetreten, daß er gleich bei seiner ersten Festreise die Tempelreinigung unternommen, daß er dort, auch unter den Vornehmen, viele Jünger hatte. Vergl. 1, 35 ff. 2, 13 ff. 23 ff. 5, 1 ff. 11, 45. 12, 11. 42. Nur weil die dortigen judäischen Juden, die Stockjuden, wie wir sagen würden, ihn »von Anfang an« tödten wollten, nur deßhalb wollte er, bis »seine Stunde« kam, die Stunde seines freiwilligen Opfertodes und seiner Verklärung, nicht öfter hinaufgehen nach Jerusalem. (Vers 6 ff. und 19.)

Zu diesem Feste ging er doch schließlich hinauf, obgleich er zuerst anscheinend sehr bestimmt erklärt hatte, daß er nicht hinaufgehen wollte. In der That aber hielt er auch Wort, — nur allzugenau. Er ging nämlich nicht »zu diesem Feste«, nicht zum »Feste der Juden«, sondern zu seinem Feste, das er feierte, indem er sich offenbarte und zugleich verhüllte. So ging er hinauf, »gleichsam im Verborgenen,« weil »seine Zeit,« die Zeit seines Todes, seiner Verklärung und Offenbarung, noch nicht gekommen war. So löst Augustin (in seinem 28. Tractat in Ioannem) den hier auffallenden Widerspruch zwischen dem Worte und der That Jesu. Keinenfalls ist dieser Widerspruch im Sinne unsres Evangelisten als eine Inconsequenz aufzufassen. Ein solche Schwäche ist im Fleisch gewordenen Logos undenkbar. Vielleicht aber that Jesus, um so im Verborgenen hinaufzugehen, etwas, das leicht als ein Wunder erscheinen könnte, obgleich es in der Eigenartigkeit seines Wesens begründet, und also

kein über- oder widernatürliches Wunder wäre. Vielleicht machte er sich unsichtbar, wie 8, 59. 12, 36, wahrscheinlich auch 10, 39.

Als er nun nach Jerusalem gekommen war, entspann sich zwischen ihm und den Juden ein Dialog, wie er nur möglich gewesen wäre, wenn »die Juden« als ein gut geschulter Chor auf einer Bühne aufgetreten wären, und wenn Jesus zu ihnen gesprochen hätte, wie er als Mensch nicht sprechen konnte: mit einer durchaus ungerechtfertigten, ja empörenden Härte. Nur der Fleisch gewordene Logos, nicht der Mensch Jesus, konnte Worte sich erlauben, wie sie Jesu hier in den Mund gelegt werden. So namentlich der Vorwurf, daß Keiner von ihnen das Gesetz halte, daß sie seinen Gott nicht kennen, daß sie ihn, Jesus, tödten wollen, zu einer Zeit, wo sie ihn suchten, und schlechterdings ihm noch keine Feindseligkeit zeigten. (Vers 19. 28. 34.)

Sehen wir aber hier von den Forderungen auch des bescheidensten Realismus ab, so erscheint uns dieser Dialog, wenigstens in einigen seiner Momente, sehr tiefsinnig und sogar ergreifend. Es sind große Wahrheiten, die Jesus verkündigt, wenn er sagt, daß der Wille, Gottes Willen zu thun, eine Vorbedingung sei des wahren Glaubens an seine Lehre (Vers 17), und daß man ihn sehr wohl in seiner äußeren Erscheinung und seinem fleischlichen Ursprung nach kennen könne, ohne den zu kennen, der ihn gesandt hat, und aus dessen Fülle er seine Lehre schöpfte. (Vers 28 und 29.) Auch bieten die Worte der Juden ein wundersames Gemisch von Irrthum und dunkel geahnter Wahrheit. Zu manchem, was sie sagen, konnten und sollten die sinnenden Leser unsres Evangelisten, wenn sie es auch anders verstanden als es von den Juden gemeint war, ihr Amen sprechen. Ja wahrlich, dachten sie, er kannte die Schrift, obgleich, — nein, weil er nicht Theologie studirt hatte! Wahrlich, er hatte (nicht wie Luther übersetzt: »den Teufel«, wohl aber) wie Sokrates einst, und noch mehr als Sokrates, ein Dämonion, ein göttliches Orakel in sich! Freilich, ihn tödten, den in ihm wohnenden Logos vernichten, das wollte und will Niemand!

Auch die wollen es nicht, die es thun! Ja, es geschah so wie die Juden sagen, wie einige ihrer Schriftgelehrten in tiefsinniger Auslegung alttestamentlicher Weissagungen lehrten: Als der Messias kam, wußte Niemand, woher er kam! Und er ist wirklich, als die Juden ihn verkannten und verwarfen, in die weite Welt hinausgegangen, die unter den Hellenen zerstreuten Kinder Gottes, — uns, die wir dies Alles jetzt lesen, zu belehren!

Die Juden, die so gesprochen haben sollen, sind eben ein ohne alle Wehmuth, ja mit einer hochmüthigen Ironie gezeichnetes Bild der Vielen, die Christus suchen, und ihn nicht finden können. (Vers 34. 36. Vergl. Luc. 13, 24.) Warum aber können sie ihn nicht finden? Weil sie, aus Furcht vor den Obersten, zu keinem freien Denken gelangen, (Vers 13) weil sie ihre eigne Ehre, nicht Gottes Ehre suchen[1]); (Vers 18 und 5, 44. Vergl. IV. Mos. 23) weil sie Anstoß nehmen an Einzelheiten und Aeußerlichkeiten des Lebens Christi, an seinen Conflicten mit dem Buchstaben des Gesetzes; (Vers 21 ff.) weil sie den nicht wahrhaft kennen, der ihn gesandt hat, (Vers 28) auch nicht fest entschlossen sind, seinen Willen zu thun, (Vers 17.) So sind sie zu jeder Zeit geartet, die vergeblich, weil nicht recht Suchenden! So wenigstens sind sie zu jeder Zeit den kirchlich Gesinnten — manchmal mit Unrecht erschienen!

Wohl zu beachten ist noch, was Jesus hier von der Beschneidung sagt. (Vers 22. 23.) In den von den drei ersten Evangelisten uns aufbewahrten Reden und Aussprüchen Jesu wird dieser Ritus, der in der apostolischen Zeit zwischen Juden und Judenchristen zu so vielem Streit Anlaß gab, auffallender Weise nirgends erwähnt, und auch aus dem Stillschweigen der paulinischen Briefe scheint hervorzugehen, daß Jesus über diesen Gegenstand kein Wort gesagt hat, worauf die streitenden Parteien sich hätten berufen können. Mit dem Worte, das er hier darüber spricht, bezeichnet er

[1]) Vielleicht ist an beiden Stellen, hier und 5, 44, nicht von Ehre, sondern von »Meinung« die Rede, von Gottes Meinung, und eigner, menschlicher.

klar genug die Beschneidung als einen uralten, vormosaischen, aus Gründen der Gesundheitspflege entstandenen Ritus. Darf nun ein Knabe, wenn sein achter Lebenstag auf einen Sabbath fällt, am Sabbath diesem Ritus unterworfen werden, wie viel mehr durfte Jesus, um einen lahmen Menschen gesund und gehend zu machen, das Sabbathgebot in seinem buchstäblichen Sinne brechen, wie er es that, als er den Lahmen am Teiche Bethesda heilte!

Wie hier dieser Lahme, als Streitobjekt zwischen Jesu und den Juden wieder eingeführt wird, ist unfaßlich, wenn man die hier gegebene Situation sich realistisch vorzustellen versucht. Denn zwischen der Heiung des Lahmen und dem hier berichteten Dialog liegt ein langer Zeitraum. Vergl. 5, 1. 6, 4 und 7, 1 ff. Und unwahrscheinlich ist es, daß Jesus gerade den Zeugen dieser Heilung wieder begegnet sei. Sehr einfach aber ist diese Zusammenstellung, wenn man bedenkt, daß in dem Buche unsres Evangelisten der Teich Bethesda von dem hier dargestellten Dialog kaum durch ein paar Blätter getrennt ist.

VII, 37—52.

Wie der Logos, zur Zeit seiner irdischen Erscheinung, am letzten Osterfeste, ungefähr mitten in der Festwoche, nach dreitägiger Verborgenheit sich wieder den Seinigen offenbarte, so war er auch bei diesem Laubhüttenfeste nach dreitägiger Verborgenheit im Tempelhofe aufgetreten, (Vers 2, 10 und 14) und hatte mit den Juden die so eben erklärte öffentliche Besprechung gehabt.

Jetzt, am letzten und feierlichsten Tage der Festwoche[1]), trat er noch einmal, und zwar wieder im Tempelhofe, vor dem versammelten Volk, nach der Weise der alten Propheten, als Redner auf.

Das Bild, das hier, gleichsam als geschichtliche Decoration der Erzählung, jedem mit den jüdischen Sitten einigermaßen be-

[1]) Also wohl am siebenten Tage. Denn der achte war nur eine Nachfeier, nicht der feierlichste Tag des Festes.

kannten Leser sich darstellte, war sehr großartig und bedeutsam, und man muß in der That bedauern, daß unser für alles Aeußerliche wenig achtsame Evangelist sich nicht die Mühe gegeben hat, dieses Bild für die weniger sachkundigen Leser wenigstens zu skizziren. Einige Zettel, wie Shakespeare, in Ermangelung wirklicher Decorationen, sie auf der Bühne anheften ließ, wären auch hier gut angebracht gewesen. Versuchen wir, mit Hülfe des gelehrten Lightfoot, solche hier zu geben!

Während der ganzen Festwoche sah man, vom Tempelberge aus, auf den flachen Dächern der Stadt die festlichen Laubhütten: eine Erinnerung an die jugendlichen, in der freien Wüste verlebten Wanderjahre Israels, und zugleich eine Hinweisung auf die Hütten, in welchen Sem seinen Bruder Japhet, Israel die Heidenwelt, aufnehmen sollte. Vergl. I. Mos. 9, 27. Zachar. 14, 16.

Auf den Wegen zum Tempel und in den heiligen Vorhöfen gingen und standen die gedrängten Reihen der Festgenossen. In der rechten Hand hielten sie einen mit Weiden umgebenen Palmenzweig, in der linken eine große duftende Citrone: ein Festschmuck, den man wahrscheinlich als ein Pfand längst erhoffter Siege und einer gesegneten Zukunft betrachtete.

Bei den festlichen Gottesdiensten wurde Gott gedankt für die vollbrachte Wein- und Obstlese, auch viel gebetet um Regen für das kommende Jahr, und um Gottes Geist, wovon der Regen ein Bild war. (Jesaia 44, 3—4. 55, 10. Hos. 6, 3.) Auch die Opfer waren bestimmt, diesen zwiefachen Segen herabzurufen, und zwar nicht blos auf Israel, sondern auf die ganze Heidenwelt. Denn von den 71 Stieren, die in den acht Festtagen geopfert wurden, wurden 70 für »die 70 Völker der Welt«, und einer, der letzte, am achten Tage, für Israel dargebracht.

Ferner war die große, am ersten Festabend, auf dem Tempelberg stattfindende, ganz Jerusalem bestrahlende Beleuchtung eine Erinnerung an den königlich-priesterlichen Beruf Israels, an das Licht, das vom Tempelberg aus weithin die Welt erleuchten

sollte[1]). II. Mos. 19, 16. Jes. 2, 2—5. 60, 1ff. So verstanden dieses Bild jedenfalls die alten Männer, die um das Beleuchtungsgerüste herum einen heiligen Tanz aufführend, in zwei Chören folgendes Lied sangen:

Erster Chor: Gepriesen sei unsre Jugend! Sie hat unser Alter nicht geschändet.

Zweiter Chor: Gepriesen sei unser Alter! Es hat unsre Jugend gesühnt.

Beide Chöre zusammen: Gepriesen sei, der nie sündigte! Dem aber, der sündigte, werde vergeben!

Eine ähnliche Beziehung auf Israels Beruf hatten wahrscheinlich die sieben großen, an den sieben ersten Festtagen üblichen Libationen. An jedem dieser Festtage wurde Wasser in einem goldenen Gefäße aus der Quelle Siloah geschöpft, mit Wein vermischt, und dann, unter dem Jubel des umstehenden Volkes, von einem Priester in eine, an der westlichen Seite des großen Altars angebrachte, und durch den Tempelberg hindurch in's Thal abführende Röhre gegossen, zur Erinnerung an bekannte Weissagungen der Propheten, die eine Zeit verkündigt hatten, wo Gottes Lehre, von Israel »mit Freuden aus den Quellen des Heils geschöpft,« von Zion aus über die ganze Welt sich verbreiten sollte. Vergl. unter andern Jes. 12, 3. Hesek. 47, 1—12.

Diese festlichen Ceremonien und Sinnbilder scheint Jesus in all' seinen, hier und in den folgenden Abschnitten berichteten Reden und Aussprüchen gleichsam als Texte oder doch als Ausgangspunkte zu benutzen. Ja, der ganze Abschnitt vom Anfang des siebenten Capitels bis Ende des neunten, erscheint gleichsam als ein und derselbe Festbericht, als ein in dem Ritus des Laubhüttenfestes eingerahmtes Bild der welterlösenden Thätigkeit des Logos. Vielleicht sogar könnte man zu diesem Abschnitte auch noch die Cap. 10 und 11 rechnen, die mit dem vorangehenden innerlich enger zu-

[1]) Abgetragene Priesterkleider, zu Dochten verarbeitet, brannten bei dieser Beleuchtung in goldenen Lampen.

sammenhängen, als daß sie durch die 10, 22 und 12, 1 gegebenen, kaum einschneidenden chronologischen Notizen davon getrennt werden. Sehr merkwürdig ist überhaupt, daß unser Evangelist beinahe seine ganze Darstellung des Amtslebens Jesu, so weit sie eine erzählende ist, um sechs Feste gruppirt:

1) Von Cap. 2, 13 bis 4, 54 gibt er uns eine Erzählung aus der ersten Osterzeit und Osterreise.

2) Cap. 5 berichtet er ein wunderbares bei »einem Feste der Juden« geschehenes Zeichen. Vergl. 5, 1.

3) Cap. 6 erzählt er die wunderbare bald vor Ostern geschehene Speisung. Vergl. 6, 4.

4) Cap. 7 bis 9 zeigt er uns Jesus am Laubhüttenfeste.

5) Cap. 9 und 10, Jesus am Feste der Tempelweihe. Vergl. 10, 22 und 21.

6) Von Cap. 11 bis an's Ende des Buches erzählt er die Ereignisse der letzten Osterwoche.

Wie Matthäus Jesus fast alle seine Reden auf Bergen halten läßt, so läßt ihn unser Johannes fast immer im Glanze festlicher Feierlichkeiten erscheinen. Doch gebraucht der Fleisch gewordene Logos die jüdischen Festtage und Sabbathe immer zu seinen großen Arbeiten, und vollendet so, an sechs großen jüdischen Festen, als an den sechs Arbeitstagen einer Woche, sein großes beseligendes Werk.

Hier, in diesem Laubhüttenbericht, und sogar in den folgenden Erzählungen bis zum Anfang des 12. Capitels, beziehen sich offenbar mehrere der wichtigsten Worte Jesu auf die so eben erwähnten Festgebräuche. Das Wort: »So jemand dürstet, u. s. w. 7, 37 ff. auf die Wasserlibationen;

das Wort: »Ich bin das Licht der Welt u. s. w. 8, 12 (sammt der Erzählung von der Heilung des Blindgebornen) auf die Festbeleuchtung;

das Wort: »Wenn der Sohn euch befreit« u. s. w. 8, 36 auf die Palmenzweige, auf die lauten und stillen Gebete um Sieg und Befreiung;

das ganze Gleichniß vom guten Hirten (Cap. 10) auf die künftige, durch die Beleuchtung, die Libationen, die Stieropfer, in Aussicht gestellte Bekehrung der Heidenwelt;

das Wort: »Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?« 8, 46. auf das Lied der Greise;

die Auferweckung des Lazarus auf die, eine Wiederbelebung Israels darstellenden oder erstrebenden Ceremonien, Opfer und Gebete.

Außer diesen hervorragenden Punkten empfangen noch manche andre, wenn man sie in Zusammenhang bringt mit dem großen zur Zeit Jesu schon längst vergeistigten und überall auf das religiöse Leben bezogenen Feste der Weinlese, ein helleres Licht. Besonders wenn man annehmen darf, was der allegorisirenden Denkweise unseres Evangelisten jedenfalls entspräche, daß das damalige Laubhüttenfest in einem Sabbathjahre gefeiert, und also, nach der V. Mos. 31, 10ff. gegebenen Vorschrift, das Gesetz dabei öffentlich verlesen wurde. In dieser öffentlichen Vorlesung des Gesetzes wäre dann die Veranlassung zum feierlichen Auftreten Jesu zu suchen, und seine Rede als ein dem Gesetze sich anschließendes Programm zu betrachten, ähnlich der bei Matthäus gegebenen Bergpredigt. Auf eine solche öffentliche Vorlesung des Gesetzes scheinen jedenfalls die 7, 17—19 gegebenen Worte sich zu beziehen.

Obgleich aber Jesus, so genau als es ihm, dem nicht jüdischen Logos nur möglich war, den Formen des jüdischen Cultus sich anschloß, oder doch zur Mittheilung seiner Lehre sie benutzte, so fand sich doch, so viel man hier sieht, unter dem vielen Volk Niemand, der seinem Rufe freudig und muthig gefolgt wäre. Es kam, auch unter den Besseren nicht zu einem rechten Trinken des von Jesu angebotenen lebendigen Wassers, sondern nur zu einem geistlosen Hin- und Herreden über die von unserem Evangelisten als eine »Frage der Juden« mit offenbarer Geringschätzung behandelte Streitfrage, ob der Messias aus Nazareth herkommen, oder ob er zu Bethlehem in Judäa geboren sein müsse? Einige unter den Juden wollen ihn sogar, als einen Volksverführer, greifen und gefangen nehmen. Doch keiner

legt die Hand an ihn: ein Beweis wohl, daß keiner es wirklich thun wollte. Selbst die Gerichtsdiener oder die Sigriste, die vom Hohen Rath, »von den Hohenpriestern und den Pharisäern« in den Vorhof des Tempels geschickt worden waren[1]), kamen unverrichteter Dinge zurück. (Vers 32, 45—49). »Nie«, so sollen sie zu ihren Herren gesprochen haben, »nie hat ein Mensch geredet wie dieser Mensch!« Ein goldnes Wort, das aber von seinem Werth das Meiste verlöre, wenn man steif und fest glauben wollte, daß es von diesen jüdischen Tempeldienern, die in dieser Sache doch wohl nicht competenter waren als unsere guten Sigriste, gesprochen wurde. Nur als Ausdruck der allen Christen gemeinsamen Verehrung Jesu hat dieses Wort seinen vollen Werth, und als ein regelrecht gefälltes, auf einer genauen Untersuchung aller hier in Betracht kommenden Thatsachen beruhendes Urtheil kann es überall nicht angesehen werden.

Indem aber unser Evangelist die Antwort der Tempeldiener berichtet, versetzt er uns unvermerkt aus dem Tempelhof in den Sitzungssaal des Hohen Raths. Was dort die hochehrwürdigen Herrn ihren ungehorsamen Dienern zürnend sagen, ist von unsrem Evangelisten mit erhabener Ironie geschrieben. »Dieser verfluchte Pöbel der das Gesetz nicht kennt« — so dachte wohl unser Evangelist, — das sind wir, wir die Heidenchristen, die wir an Christus glauben! Von euch aber, Fürsten der Juden, von euch, Pharisäer, glaubte allerdings so gut als keiner an ihn! (Vers 48 und 49). Keiner, und doch etliche, wie unser Evangelist, selbst hier und an andern Stellen, in schöner, übrigens den Zwecken seiner Darstellung dienender Inconsequenz, uns sagt: Vergl. 12, 42. 19, 38.

Nikodemus, den wir früher schon gesehen haben, war einer dieser wahrhaft fürstlichen Gläubigen, beinahe das, wofür ihn seine zürnenden Collegen hielten: ein ächter Galiläer. Und auch darin

[1]) Eine wunderliche Darstellungsweise, die ebenso ungeschichtlich und fremdartig klingt, als wenn man jetzt in Berlin sagte: »Der Ober-Kirchenrath und die Evangelischen haben ihre Boten ausgesandt.«

hatten sie, nach dem Sinne unseres Evangelisten durchaus Recht, daß kein Prophet, kein wahrer Himmesbote, aus Galiläa herstamme, — auch Jesus nicht, dessen wahre Heimath nicht auf Erden, sondern in einer, diesen und vielen andern Hohenpriestern unbekannten Region zu finden ist.

VII, 53 — VIII, 11.

Die ganze Erzählung »fehlt in mehr als 50 unserer Handschriften, in den meisten orientalischen Uebersetzungen und griechischen Kirchenvätern. Viele Handschriften haben Asterisken, Obelen oder sonst verdächtigende Noten dabei; einige stellen die Perikope an's Ende des Evangeliums, andre nach 7, 36, oder Lucas 21. Lachmann und Tischendorf haben sie gestrichen«. Diese, von einem unsrer gelehrtesten und gewissenhaftesten Bibelforscher, von Eduard Reuß, zusammengestellten Thatsachen[1]), lassen uns diese Erzählung als ein in unser Evangelium später eingeschobenes Stück zweifellos erkennen. Dazu kommt noch, daß sie in einzelnen Ausdrücken vom sonstigen Stil unsres Evangelisten entschieden abweicht, und daß der Zusammenhang der Darstellung, wenn man sie streicht, nicht unterbrochen, sondern befestigt wird. Denn 8, 12 ff. schließt sich besser an 7, 52 als an 8, 11.

Ob das hier Erzählte geschehen sei, ist eine andre Frage, die wir eben so entschieden wie die Aechtheitsfrage verneinen müssen. »Die Schriftgelehrten und Pharisäer«, die hier dem Wortlaute nach in corpore auftreten, und die arme Ehebrecherin zu Jesu in den Tempel führen, wären unglaublich unklug gewesen, wenn sie in solcher Weise Jesus zu compromittiren gehofft hätten. Wie leicht hätte er ganz einfach, und ohne von seiner messianischen Würde etwas zu vergeben, sich incompetent erklären können, da er schlechterdings keinen Beruf hatte, als Richter in dieser Sache ein Urtheil zu fällen. (Vergl. Luc. 12, 13—14.) Auch müßten sie jedes religiösen Anstandsgefühls baar und ledig gewesen sein, wenn

[1]) In seiner Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments §. 239.

sie eine auf frischer That ergriffene Ehebrecherin in's Heiligthum, oder gar in den Tempel geführt, oder nur zu führen versucht hätten. Uebrigens mußten sie als Schriftgelehrte wohl wissen, daß Mose gegen Ehebrecherinnen und Ehebrecher allerdings die Todesstrafe, nicht aber die Steinigung verhängt hatte, (Vergl. III Mos. 20, 10. V. Mos. 22, 22) und daß man die nach diesen Gesetzen Verurtheilten durch Erdrosselung hinrichtete. Wir haben es also hier mit einer durchaus ungeschichtlichen Erzählung zu thun.

Großartig und ergreifend ist diese Erzählung, wenn man daraus den Hauptgedanken entnimmt, daß nach Jesu Maßstab, wie er in der Bergpredigt gegeben wird, Matth. 5, 27—28, kaum irgend ein Mann in Betreff der Keuschheit sündlos ist, vielleicht auch den Gedanken, daß Jesus selbst, — nicht der johanneische, wohl aber der geschichtliche, sich nicht für »gut« hielt. (Matth. 19, 16ff. und Parall.) Aber die Zumuthung, daß der Richter, um auf einen als schuldig erkannten Mitmenschen die Bestimmungen des Strafgesetzes anzuwenden, selbst vollkommen sündlos sein müsse, wäre nichts geringeres als die Aufhebung jeder Rechtspflege.

VIII, 12—20.

Man darf hier wohl annehmen, wie wir es oben in den Bemerkungen zu 7, 37—52 gethan haben, daß unser Evangelist, wenn er seinen Christus im Vorhof des Tempels, das für den christlichen Leser unschätzbare Wort sprechen läßt, daß er selbst »das Licht der Welt,« die Sonne der Geister sei, an die feierliche Beleuchtung gedacht hat, die allerdings nicht am letzten, sondern am ersten Festabend, gerade in diesem Theil des Vorhofes stattfand. Wie wäre doch diese künstliche Beleuchtung, bei welcher die Lampendochte aus alten Priestergewändern gemacht waren, erblichen im Lichte der Weltsonne!

Undenkbar ist es durchaus nicht, daß Jesus, der zu dem israelitischen Volke das große Wort gesprochen hat: »Ihr seid das Licht der Welt«, (Matth. 5, 16) auch einmal von sich selbst als

von dem Messias, auf Grund der alttestamentlichen Weissagung Aehnliches, aber gewiß nicht in der hier berichteten Form, gesagt habe. Vergl. Jesaia 42, 6 ff. Jedenfalls aber konnte er zur Bewährung eines solchen Ausspruches und Anspruches sich nicht auf sich selbst als auf einen der zwei gesetzlich erforderlichen Zeugen berufen. Nur an Gottes Urtheil, wie es im Geiste der Menschen sich vernehmen läßt, und wie es in der Weltgeschichte laut genug sich ausspricht, konnte er appelliren. Und wahrlich mit herrlichem Erfolg hätte er es thun können, wenn auch der Erfolg nicht zu Lebzeiten seiner Zuhörer eintreffen konnte, und auch jetzt bei Weitem noch nicht vollendet ist.

VIII, 21—59.

Der Dialog zwischen Jesu und »den Juden«, der allerdings nur in einer schriftlichen und durchaus unrealistischen Darstellung so geführt werden konnte, wird immer unerquicklicher, bis die Juden, auch die Gläubigen unter ihnen, (Vers 30 ff.) die Heiligkeit des Ortes und des Tages vergessend, (Vergl. 9, 1. 14. 16.) schließlich Steine aufheben und den Redner steinigen wollen, und der Redner, wahrscheinlich indem er sich unsichtbar macht, sich ihnen plötzlich entzieht, aus dem Heiligthum zum letzten Mal — und für immer hinausgeht.

Dieses traurige gewaltsame Ende der langen Verhandlung ist übrigens herbeigeführt durch zwei Motive, die man sich kaum stärker denken könnte: auf Seiten der Juden, durch eine das Maß des Glaublichen überschreitende Dummheit. Man vergleiche nur Vers 26—27. 41. 56—57. Auf Seiten Jesu, durch eine entsetzliche, dem wirklichen Jesu durchaus fremde, nur einem trotz all' seiner Frömmigkeit und seinen Bildung gehässigen Christen natürliche Lieblosigkeit. Man vergleiche Vers 21 ff. 38 ff. 54 ff. Wahrlich, ein Mann, der so gesprochen, hätte nicht das Recht gehabt, zu sagen, daß er von oben herkomme, daß der Gott der Liebe sein Vater sei!

Alle Einzelheiten dieses Dialogs zu besprechen wäre überflüssig.

Es genügt, die hervorragenden und die in ihrer Bedeutung fraglichen Punkte zu beleuchten.

Vers 25 ist zu übersetzen: »Von jeher und was ich zu euch rede.« Als Logos ist Jesus von jeher, und zwar ist er das, was er redet, nämlich das göttliche Wort.

Vers 28: »Erhöht« haben »die Juden« Jesus als sie ihn kreuzigten, zunächst in einem etwas kleinlich buchstäblichen Sinn. Denn sie erhoben seinen Leib über den Erdboden. Dann aber in einem andern geistigen Sinn. Denn sein Tod brachte ihn zurück zum Vater, zur Herrlichkeit des Geisteslebens.

Vers 29 ist ein stiller, aber doch deutlicher Protest gegen die Geschichtlichkeit des von gläubigen »Juden«, von Männern wie unsre zwei ersten Evangelisten, dem sterbenden Jesu zugeschriebenen Wortes: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«, ein Wort, das der Fleisch gewordene Logos auch am Kreuze nicht sprechen konnte.

In Vers 40 läßt sich der Fleisch gewordene Logos herab zu der Anschauungsweise und Sprache der gläubigen Juden. Nur wenn er diesen Standpunkt einnimmt, nennt er sich so einfach »einen Menschen.«

Vers 41. Dies Wort könnte sehr wohl nicht blos aus Dummheit, sondern auch aus Bosheit so gesprochen, und ein Nachklang sein des jüdischen Gerede's von Jesu unehelicher Geburt. »Wir,« sagen sie, »sind ordentlich geboren.«

Vers 44, genau übersetzt, lautet wie folgt: »Ihr stammt vom Vater des Teufels, (noch genauer: ihr seid aus dem Vater des Teufels, habt aus dem Vater des Teufels euer Wesen) und die Gelüste eures Vaters (d. h. was euren Vater gelüstet) wollt ihr thun. Jener (nämlich der Teufel) war Menschenmörder von Anfang an, und in der Wahrheit ist er nicht geblieben. Denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er Lüge redet, redet er aus dem heraus, was er ist. Denn er ist Lügner, und sein Vater auch.« Demnach sind die Juden nicht eigentlich Kinder, sondern Brüder des

Teufels, Kinder seines Vaters, den unser Evangelist sich wahrscheinlich als ein unpersönliches Unwesen, als die Lüge selbst und den Mord dachte. Aus diesem Vater, aus diesem Urgrund, oder Ungrund des Bösen ist der Teufel entstanden, der die ersten Menschenseelen tödtete. Und wie er, der Sohn eines solchen Vaters, so sind auch die aus demselben Ungrunde hervorgegangenen Juden. Sie sind wesentlich Lüge und Haß, so weit hier, im Reiche des Nichts, von Wesenheit die Rede sein kann.

Vers 46 ist vielleicht eine Anspielung auf den oben (zu 7, 37—52) erwähnten Chor frommer Greise. Was aber die Tragweite dieses Wortes betrifft, so darf man, wenn man sie nicht überschätzen will, nicht vergessen: 1) daß die Juden, wenn sie so waren, wie Jesus sie hier schildert, Brüder des Teufels, — und so müßten sie gewesen sein, wenn dies gegen sie gesprochene Wort nicht eine arge Versündigung sein soll, — jedenfalls sehr unfähig waren, seine Sündlosigkeit zu bezeugen, ihn überhaupt zu beurtheilen; 2) daß unser Evangelist die Sündlosigkeit eines Menschen, wahrscheinlich ebenso wenig als Philo oder Origenes, für etwas Uebermenschliches gehalten hat, (Vers 29 und 40.) 3) daß der Apostel Paulus von einer Sündlosigkeit des geschichtlichen Christus nichts wußte, (Vergl. Röm. 6, 10. I. Cor. 15, 16—17. II. Cor. 5, 16.) 4) daß der geschichtliche Jesus von sich als von einem Nichtsündlosen gesprochen hat. Vergl. Matth. 19, 17 und Parall. Auch 26, 41 u. 6, 12ff.

Vers 47—49. »Die Juden«, wie unser Evangelist sie darstellt, sind wahrlich nicht, wie Jesus sie gerne nannte, »Kinder des himmlischen Vaters,« (Vergl. Matth. 6, 6. 8. 32. 15, 27 und öfter.) sondern Kinder des Teufelsvaters, nicht aus Gott, sondern aus der Urlüge, dem Urnichts entstanden. Deßhalb werden sie auch in ihrer Sündhaftigkeit sterben müssen, und in's Nichts zurückfallen. Nur wenn sie das göttliche Wort zu fassen und in sich aufzunehmen vermöchten, würden sie dem Tode entgehen, den Tod nicht schauen. Denn das im Worte Jesu dargebotene und ent-

haltene gottselige Leben ist wesentlich ewig, also unsterblich. Jesu Wort aber hat in ihnen keinen Raum, nnd sie können nicht dahin kommen, wo Christus ist. Vergl. 21—24 und 36.

Vers 56. Abraham hat »dem Tage Christi entgegengejauchzt« als er, wie Sarah und mit ihr, sich der künftigen Geburt Isaaks, des Sohnes der Verheißung, freute. (I. Mos. 18.) Denn dieser Isaak war, nach paulinischer und wahrscheinlich auch johanneischer Schrifterklärung, kein andrer als Christus selbst. (Galat. 3, 16 ff.)

Vers 57. Zu einem 32jährigen Manne hätten auch die »Juden«, so dumm sie in religiösen Dingen sein mochten, schwerlich so gesprochen, und es ist wohl möglich, daß unser Evangelist einer, später von Irenäus[1]) vertretenen, Ueberlieferung folgte, wonach Jesus damals beinahe 50 Jahre alt gewesen wäre. Was übrigens die in dem hier gegebenen Zusammenhange kaum erhebliche Incorrectheit betrifft, daß die Juden staunend sagen: »Du hast Abraham gesehen!« nachdem Jesus gesagt hatte, Abraham habe mit Jauchzen seinem Tage entgegengesehen, oder mit Jauchzen gewünscht, seinen Tag zu sehen, so ist merkwürdig, daß sie, nach der vielleicht besseren Lesart der sinaitischen Handschrift, nicht vorhanden ist. Dort nämlich sagen die Juden, im genauen Anschluß an Jesu Ausspruch: »Und Abraham hat dich gesehen!«

Vers 58. Nicht blos, daß er vor Abraham war, sagt hier der Logos, sondern, daß er *ist*, ehe denn Abraham *ward*: »Ehe denn Abraham *ward*, *bin* ich.« Er verhält sich zu Abraham nicht blos wie der Frühere zum Späteren, sondern wie der Seiende zu einem Gewordenen. Allerdings könnte ein Mensch von großer religiöser Begabung, also auch Jesus, einmal oder öfter ein solches Wort gesprochen haben. Denn »die Unsterblichkeit der Religion« ist in der That, wie Schleiermacher so schön und wahr gesagt hat, nichts andres, als »ewig sein in jedem Augenblick[2]).« Und wie in der Zukunft, so kann der Unsterblichkeitsglaube sich auch in der

[1]) Adversus Haeres. II, 22. V ff.

[2]) Reden über die Religion, am Schluß der zweiten Rede.

Vergangenheit abspiegeln. Doch liegt es, wenn wir der Gesammtrichtung unsres Evangelisten folgen, näher, hier ein Selbstzeugniß von der Präexistenz des Logos zu sehen, als den Ausdruck einer erhabenen Frömmigkeit, obgleich beides gerade in der Denkweise unsres Evangelisten sich durchaus nicht gegensätzlich, sondern beinahe identisch zu einander verhält. Der Logos ist ja das gottselige Leben, die Frömmigkeit selbst. Der geschichtliche Jesus aber hat sich, nach allem, was wir von ihm aus den drei ersten Evangelien wissen können, nie mit der Logoslehre befaßt, und in keiner Weise von seiner eignen Präexistenz gesprochen.

IX, 1—41.

Als der Kaiser Vespasian zu Alexandrien verweilte, kam ein Blinder zu ihm, und bat ihn, im Auftrage des Gottes Serapis, ihm mit seinem Speichel die Wangen und die Augen zu benetzen. So würde er sehend werden. Nach einigem Zögern, und nachdem die Aerzte ihn zu einem solchen, seiner Ehre jedenfalls ungefährlichen Versuche ermuthigt hatten, gewährte der Kaiser diese Bitte — und dem Blinden leuchtete wieder das Licht. »Solches erzählen, sagt Tacitus[1]), jetzt noch Männer, die dabei waren, da sie doch keinen Lohn mehr für eine Lüge zu erwarten haben.« Allerdings hatten sie, zur Zeit des Tacitus, keinen Lohn mehr zu erwarten, doch wenn sie einmal für ein dem Kaiser schmeichelhaftes Zeugniß irgend einen Lohn, und wäre es auch nur ein freundliches Lächeln, erwartet haben, so mußten sie anständiger Weise, auch später, um ihrer eignen Würde willen, bei ihren früheren Aussagen verharren. Uebrigens berichteten sie ja, daß nach dem Gutachten der kaiserlichen Aerzte, »die Sehkraft des Blinden nicht verzehrt, nur durch Hindernisse gehemmt war,« und daß das Tageslicht diesem Blinden — seiner eignen Aussage nach — »wieder leuchtete,« beweist, unter den gegebenen Umständen, noch lange nicht eine vollständige Heilung. Dem

1) Vergl. Histor. IV, 81. Sueton und Dio Cassius bestätigen die Erzählung des Tacitus.

sei aber, wie ihm wolle, so wissen wir doch, daß nüchterner Speichel im Alterthum gar oft als Salbe gebraucht wurde, und das Wasser des Teiches Siloah wurde von den jüdischen Priestern, wenn sie an schwerer Verdauung litten, mit Nutzen getrunken[1]), hatte also wahrscheinlich eine lösende Wirkung. Doch, mag die Wirkung dieses Wassers noch so stark und rasch, und der Speichel — nicht blos »der nüchterne«, reine, sondern auch der mit Staub vermischte — für Wunden und Geschwüre noch so heilsam sein, hier gilt doch das Wort: »Seit der Weltschöpfung, nie hat man gehört, daß Jemand einem gebornen Blinden die Augen in solcher Weise aufgethan habe!« Und offenbar will unser Evangelist nicht eine natürliche, durch ärztliche Kunst vermittelte Heilung, sondern ein Wunder, genauer gesagt: »ein Zeichen«, eine sinnbildliche That des Fleisch gewordenen Logos erzählen.

Die Salbe, von der hier eigentlich die Rede ist, mußte allerdings sehr wirksam sein. Denn der Speichel, als Ausfluß des Mundes, ist ein Bild des Wortes, und als Jesus seinen Speichel mit Staub vermischte und Koth daraus machte, war dieser Koth ein Bild des Fleisch gewordenen, des in einem irdischen Menschenkörper erschienenen Logos, oder, was im Grunde dasselbe ist, ein Bild der in den Formen des Judenthums dargebotenen Lehre Jesu. Durch diese Salbe wurde der Blindgeborene geheilt; doch mußte er zuvor im Teiche Siloah, d. h. im Teiche des Gesandten, des Gottgesandten, diese Salbe wieder abwaschen. Mit andern Worten: Er mußte im reinen Wasser der christlichen Lehre, im Geiste des verklärten Christus, sich befreien von dem im Staube jüdischer Formen gebundenen Worte des Fleisch gewordenen Logos.

Der Blindgeborne, der so an sich selbst erfuhr, daß Jesus »das Licht der Welt« sei, ist hier ein Bild der von den frommen Pharisäern und vornehmen Sadducäern verachteten »Zöllner und Sünder«, die sich zu Jesu hielten, oder, weil unser Evangelist

[1]) Vergl. in Winers Realwörterbuch den Artikel Speichel, und Schöttgens Anmerkungen zu dieser Stelle.

diese Jüngerschaar eigentlich ignorirt, ein Bild der heilsbedürftigen und heilsfähigen Menschen überhaupt, so wie sie aus der Heidenwelt heraus, und auch aus der Synagoge, zu Jesu kamen. Er war blind geboren und ein Bettler. Beides sind, in einem geistlichen Sinne, alle Menschen. Ihre Sehkraft ist von Anfang an, wo nicht verzehrt, so doch durch undurchdringliche Hüllen gehemmt, und was sie von Erkenntniß und Wahrheit genießen, das haben sie nicht selbständig erworben, sondern zufällig empfangen, von den Vorübergehenden erbettelt.

Dieser Bettler nun, weil er unter dem Volke lebte, aus dessen Schooß das Heil gekommen ist, dem die vorchristliche, die wahre Gnade vertretende Gnade zu Theil geworden war, hatte auch in der Zeit seiner Blindheit und tiefsten Armuth, gar werthvolle Gaben erhalten. (4, 22. 1, 16.) Er wußte, wie wir aus seinen Worten es hören, daß es einen Gott gebe, der sich den Menschen durch Propheten offenbart, der von ihnen Ehrfurcht und Gerechtigkeit verlangt, der das Gebet der Frommen, nicht aber das Gebet der Sünder erhört; ja er erwartete einen Erlöser, den Sohn Gottes, und als dieser ihm nahe kam, brauchte er ihn nur zu sehen, um an ihn zu glauben, um in tiefster Verehrung sich vor ihm zu beugen. So viel hatte er bettelnd sich angeeignet. Doch zeigen sich hier seine Wohlthäter, die Führer des jüdischen Volkes, »die Pharisäer«, wie unser Evangelist sie nennt, als Feinde Jesu, und im Grunde besehen, waren auch sie, was er war: blind geboren und von Bettel lebend. Nur wußten sie nicht, daß sie blind und bettelarm waren. Deßhalb wurden sie durch Jesu Licht nur noch mehr geblendet, und durch seine Erscheinung verarmten sie gänzlich. Doch, so wie sie waren, förderten sie durch ihren Widerspruch den anfangs noch schüchternen Glauben des geheilten Blinden. Indem sie ihn verstießen, brachten sie ihn zu dem freimüthigen Bekenntniß, wodurch er Gott und seinem Gesandten die Ehre gab. So haben sie, durch ihre Feindschaft sowohl als durch ihre Miethlingsarbeit, der Sache der Wahrheit gedient.

Sehr beachtenswerth ist in dieser Erzählung noch der das Ganze einleitende Dialog Jesu und seiner Jünger über die Frage: »Warum ist Dieser blind geboren?« Was Jesus hierüber sagt, ist, in kurzen Worten, nichts geringeres als eine Theodicee, eine Apologie der göttlichen Vorsehung. Das Uebel, das geistige sowohl als das materielle, erscheint hier nicht als eine Strafe der Sünde, sondern als eine Vorbedingung des Guten. Es ist in der Welt da, damit Gottes Werke geoffenbart werden. Durch diesen Ausspruch wird die ganze jüdische Vergeltungslehre, die übrigens Jesus selbst in unserm Evangelium, wenn auch inconsequenter und wahrscheinlich nur bildlicher Weise, noch gelten läßt, (vergl. 5, 14,) ganz einfach abgewiesen. Gleichviel aber, welches die Ursache und der Grund des Uebels sei, die Aufgabe des Menschen, wie Jesus hier sie auffaßt, ist und bleibt es, das Uebel zu überwinden. Und so lange das Licht der Sonne ihm leuchtet, soll er daran arbeiten. (Vers 4—5 vergl. 11, 10—11.)

Indem Jesus so sprach, fühlte er sehr deutlich das Nahen der Nacht, des Todes, und obgleich für ihn diese Nacht in das Licht der Verklärung sich auflösen und die Zeit seiner größten Werke werden sollte, so sagt er doch hier, daß in der Nacht Niemand, auch er selbst nicht, arbeiten könne. Dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich am besten, wenn man die späteren, so zu sagen posthumen Werke Christi nicht als sein fortgesetztes persönliches Wirken, sondern als eine Fortwirkung, als eine durch die Thätigkeit der Seinigen vermittelte Fortsetzung seines irdischen Lebens auffaßt, wie unser Evangelist es gethan. Vergl. 14, 12. 15, 26ff. Der Fleisch gewordene Logos kehrt zurück in seine Herrlichkeit, und da wirkt er, wie er früher, während seiner irdischen Erscheinung, gewirkt hat, zwar größere Werke, aber nicht in der Weise, wie er auf Erden wirkte, durch das Organ des Fleisches, und durch stets sich erneuernde Willensakte, sondern er wirkt durch seinen in seiner Gemeinde lebenden Geist — wesentlich so, wenn auch unvergleichlich intensiver, wie er vor seiner Fleischwerdung gewirkt hat. (1, 4—5.)

Denn er wirkt nicht mehr allein, sondern in einer stets wachsenden Gemeinde, durch zahllose Organe. Er hat sich vermehrt wie das in die Erde gesenkte Saatkorn. Vergl. 12, 24.

X, 1—39.

Diese ganze Rede schließt sich, wenn auch in einer etwas lückenhaften Weise, der vorigen Erzählung an, und erscheint zunächst als eine Fortsetzung des Laubhüttenberichtes, bis auf einmal der Leser durch eine Vers 22 gegebene Notiz überrascht wird, wonach das Gleichniß vom guten Hirten, oder doch die Besprechung dieses Gleichnisses, in die Festtage der Tempelweihe, also drei Monate nach dem Laubhüttenfest, zu setzen wäre. (I. Maccab. 4, 59.) Trotz dieser und einiger späteren Unterbrechungen, namentlich Vers 40, ist man doch, wie mich dünken will, berechtigt, den in dem Gedankeninhalt begründeten Zusammenhang dieser Rede und sogar der folgenden Erzählung von Lazarus' Erweckung mit den vorangehenden, am Laubhüttenfeste gehaltenen Reden festzuhalten. (Vergl. die Bemerkungen zu 7, 37—52.)

Das in den ersten fünf Versen hier gegebene Gleichniß, gleichsam der Text der folgenden Rede, steht zu dieser Rede in einem ziemlich starken stilistischen Gegensatz. Die Rede bewegt sich in einer Reihe schlecht zusammenpassender, in verschwommenen Umrissen skizzirter Bilder, während das Gleichniß in harmonischen, mit fester Hand scharf gezeichneten Linien sich entwickelt, im besten Stil der in den drei ersten Evangelien erhaltenen Reden Jesu.

Jedenfalls gehört dieses schöne Gleichniß zu einem auch dort noch vorhandenen Complex von Aussprüchen des Meisters, mit denen man es mit Nutzen zusammenstellen kann. Vergl. Matth. 7, 14—15. 9, 36. 10, 6. 15, 24. Luc. 15, 4—7. Auch ist dieses Gleichniß, sowohl als die mit ihm verwandten, so eben angeführten Aussprüche Jesu, aus alttestamentlichen Propheten- und Dichterworten hervorgegangen. Vergl. besonders Jerem. 23, 1 ff., Hesek. 34 und 37. Micha 2. Ps. 23. Doch bei aller Aehnlichkeit mit diesen in den drei

ersten Evangelien und im Alten Testament gegebenen Parallelstellen, tritt hier die Eigenthümlichkeit unsers Evangelisten, ja der Gegensatz, in welchem er zu diesen Quellen seiner Darstellung sich befindet, nur desto stärker hervor. Sein Christus will durchaus nicht blos, wie der geschichtliche, »die verlornen Schafe des Hauses Israel«, sondern auch, ja noch viel mehr, »die Schafe aus der andern Hürde« sammeln, und wenn er zu den Juden sagt, daß sie nicht »von seinen Schafen« seien, (Vers 24 und 26) so muß man denken, daß »die verlornen Schafe des Hauses Israel« für ihn so gut als nicht in Betracht kommen. Jedenfalls steht er ihnen hier, wie überall in unserm Evangelium, als Fremder gegenüber. Vom Gesetze spricht er als von »ihrem Gesetz« und in eine Halle ihres Tempels tritt er jetzt nur ein, weil es Winter, oder, wie man auch verstehen kann, weil es schlechtes Wetter ist. (Vers 22. 23. 34.)

Wie in dem bei Matthäus, in die Bergpredigt eingeflochtenen Ausspruche, will Jesus auch hier seine Zuhörer auffordern, durch die rechte Thüre einzugehen, nur ist hier die rechte Thüre, nicht wie bei Matthäus die genaue Erfüllung des Gesetzes, (vergl. Matth. 5, 19—20. 7, 13—14.) sondern der Glaube an ihn. Er selbst ist die Thüre, und durch ihn muß eingehen, wer in der Gemeinde ein gesegnetes Mitglied, oder ein gesegneter Lehrer werden will. (Vers 7. 9.)

Er ist aber nicht blos die Thüre der Hürde, sondern auch der von Gott bestellte »gute Hirte« (Vers 11), der allein gute, oder doch der erste gute, und zwar so der erste, daß die andern nur durch ihn, durch Gemeinschaft mit ihm, gute Hirten sein können. »Alle aber, die vor ihm gekommen sind, waren Diebe und Räuber, gekommen blos um zu rauben, zu tödten und zu verderben«. (8. 10.) Auf welche Vorgänger er mit diesen Worten zielt, kann kaum zweifelhaft sein. Es sind eben sämmtliche vorchristlichen Religionslehrer, also auch Mose und die Propheten. Sie alle verwalteten ja, wie schon Paulus gelehrt hatte, »das Amt der Verdammniß und des Todes«, lehrten ein in tödtenden Buchstaben ge-

schriebenes Gesetz. (II. Cor. 3, 7 ff. Gal. 3, 19. I. Cor. 15, 56. Röm. 7, 13 ff.) Doch wäre es nicht unmöglich, und ist es sogar wegen der Lehre von der der Fleischwerdung vorangegangenen und in Israel durch die Mittheilung der Surrogat-Gnade sich offenbarenden Wirksamkeit des Logos, gewissermaßen wahrscheinlich, daß unser Evangelist hier unter den vor dem guten Hirten Gekommenen die Könige und Fürsten Israels verstanden habe. Die Erinnerung an sie lag ja an dem Feste der Tempelweihe ziemlich nahe, und sie alle, von Saul bis zu den Maccabäern herab, selbst der fälschlich so genannte Friedensfürst Salomo, in dessen Halle Jesu jetzt wandelte, waren Männer der Gewalt, die durch Schwert und Feuer Gottes Werk thun wollten. Christus aber, der nicht durch Gewalt, sondern blos durch die Kraft der Wahrheit zur Herrschaft gelangen will, (18, 36 ff.) der nicht tödtet, sondern sich freiwillig tödten läßt, er allein ist der gute Hirte.

»Für die Schafe« will er sterben; doch weder hier noch sonstwo in unserm Evangelium denkt er sich seinen Tod als einen stellvertretenden. Er stirbt »für die Schafe«, indem er muthig dem Wolfe, dem Feinde der Schafe, »dem Fürsten dieser Welt« entgegentritt, und sein Leben läßt, um den ihm von Gott zugewiesenen Posten nicht zu verlassen, um das Werk zu thun, das Gott ihm zu thun gegeben, um das Gebot des Vaters zu erfüllen. (Vers 11—13. 17—18 und 14, 30.)

Sein Verhältniß zu Gott erscheint hier überall als ein untergeordnetes. Er ist der Hirte der Heerde Gottes. Daß er von den Schafen, als von seinen Schafen, als von seinem Eigenthum spricht, darf uns hier nicht irre machen. Denn ein jeder gute Hirte betrachtet die Schafe als sein Eigenthum. Nur dem Miethlinge sind die Schafe ein fremdes Gut. (Vers 12.) Dem guten Hirten Jesu gehören die Schafe Gottes, weil er sie liebt, weil er für sie stirbt, weil zwischen ihm und ihnen ein in tiefster Geistesgemeinschaft begründetes Verhältniß besteht. Sie kennen ihn, und er kennt sie, wie der Vater ihn und er den Vater kennt. Deßhalb

hören sie seine Stimme, und folgen ihm überall. Einem Fremden aber, einem, der nicht durch ihn, als durch die Thüre zu ihnen käme, würden sie nicht folgen.

Weil er so seine Schafe liebt, sich so aus Liebe zu ihnen und aus Gehorsam gegen seinen Vater in den Tod hingibt, deßhalb liebt ihn sein Vater — und deßhalb kann er auch sagen, daß »der Vater und er eins sind«. Diese Einheit erscheint hier allerdings zunächst nur als eine in der vollen Uebereinstimmung des Willens Jesu mit dem Willen des Vaters begründete, moralische Einheit, und die buchstäbliche Auffassung dieses Ausspruches, wonach Jesus sich zu einem Gott macht, wird von unserm Evangelisten als ein jüdisches Mißverständniß betrachtet und von Jesu — vergeblich — berichtigt. (Vers 31 ff.) Doch darf man nicht vergessen, daß für unsern Evangelisten das Verhältniß des Logos zu Gott jedenfalls nicht blos ein moralisches, sondern ein ontologisches, metaphysisches ist. Wahrscheinlich verbanden sich für seine, überhaupt nicht allzu logische Denkweise beide Vorstellungen dadurch, daß außer dem religiösen und moralischen Leben alles übrige, was man zum menschlichen Leben rechnen mag, gleichsam »hinter ihm lag, in wesenlosem Scheine.« Im Willen Jesu, nicht in seinem Fleische, ist sein eigentliches Wesen zu suchen. Sein Wille, der mit Gottes Willen vollkommen übereinstimmte, und sein Gottesbewußtsein machen das Wesen seiner Frömmigkeit aus, seine Frömmigkeit aber ist er selbst, ist der Logos, das Licht und das Leben der Menschen.

Zum Schluß möge noch der verklärende Glanz bemerkt werden, den unser Evangelist hier über die Schafe des guten Hirten verbreitet. Sie haben Antheil an dem Leben des guten Hirten, und indem sie ihm folgen, scheinen sie nicht dumpf zu blöken, sondern eher mit neuer Innigkeit und Freude das alte Lied zu singen: »Der Herr ist mein Hirte; mir wird nichts mangeln«. (Ps. 23.) Denn nach unsres Evangelisten, wie nach Augustins Gefühl und Schrifterklärung, war es gewiß die Kirche Christi, die durch David dieses Lied sang.

X, 40—41.

Die wenigen Schafe, die er überhaupt aus dem Hause Israel retten kann, findet der gute Hirte, nicht sowohl in Jerusalem, als an dem Orte, wo Johannes sein Vorgänger zuerst gewirkt hat[1]). Da waren Viele, deren Glaube von Anfang an, nicht auf Wunder, sondern auf das Wort sich gründete. Solche kamen zu ihm.

XI, 1—44.

Gewiß ist diese Erzählung eine der schönsten unsres Buches: gefühlvoll, ergreifend, zum Theil auch anschaulich. Doch außer der vollständig unglaublichen Wiederbelebung eines seit vier Tagen im Grabe liegenden, schon übel riechenden Leichnams, enthält diese Erzählung noch manches andre, was ihre Glaublichkeit ausschließt. Daß Lazarus, aus dem Grabe hervorgehend, »an Händen und Füßen nicht etwa mit lockern, sondern mit festen Banden gebunden, nach Bossuet's Ausdruck, »wie ein Wiegenkind eingewickelt,« und mit verschleiertem Angesicht, dennoch zu gehen vermag, bis Jesus ihn von Banden und Hüllen befreien läßt, ist eigentlich neben dem Hauptwunder ein zweites Wunder, nicht minder unglaublich als das erste. Auch hätte Jesus, wenn er so gehandelt hätte, wie es hier erzählt wird, einer in der That empörenden Grausamkeit sich schuldig gemacht. Denn nach der Darstellung unsres Evangelisten läßt er offenbar seinen Freund sterben und begraben werden, um dann durch seine Auferweckung Gottes Herrlichkeit zu offenbaren, und sich als den darzustellen, der das Leben sei und die Auferstehung. (Vers 6. 15. 30. 25—26.) Seine vor Lazarus' Grab geweinten Thränen betrachtet man gerne als Zeichen seines menschlichen Mitgefühls, seiner herzlichen Liebe. Schade nur, daß unser Evangelist diese Beurtheilung der Thränen Jesu als eine aus jüdischer Beschränktheit hervorgehende abweist! Er selbst betrachtet die Thränen

[1]) Vergl. 1, 28, wo nach den ältesten Handschriften nicht Bethabara, sondern Bethania zu lesen ist.

Jesu als willkürlich vergossen, als Thränen, die Jesus »um des Volkes«, genauer übersetzt: »um des Pöbels willen« weinte. Jedenfalls spricht er sein Dankgebet nur »um des Pöbels willen«. Dieses theatralische, aus Anbequemung hervorgehende Weinen und Beten, ist mit dem Charakter des geschichtlichen Christus, wie wir ihn aus seinen, in den drei ersten Evangelien aufbewahrten Reden kennen, Gott sei Dank, unverträglich.

Doch erklären sich alle diese sonst anstößigen Züge, wenn wir die ganze Erzählung als eine ungeschichtliche Allegorie auffassen, sehr gut. Die Hauptsache hier ist offenbar das zu Martha gesprochene Wort Jesu: »Ich bin die Auferstehung und das Leben« u. s. w. (Vers 25 und 26). Als solchen stellt sich Jesus hier dar, indem er den todten Lazarus aus dem Grabe zu einem neuen Leben hervorruft. Wer ist aber Lazarus? Dem Namen nach ist er identisch mit dem in dem bekannten Gleichnisse Jesu geschilderten Bettler. (Luc. 16, 19ff.) Doch seine volle Bedeutung können wir nur erkennen, wenn wir ihn als Bruder Martha's und Maria's betrachten. Diese zwei Schwestern sind uns aus einer schönen, Lucas 10, 38—41, gegebenen Erzählung bekannt, welche unser Evangelist offenbar gekannt und verwerthet hat. (Vergl. Vers 2. 20. 28. 29. 39.) Für unsren Evangelisten war die von Lucas geschilderte Martha eine Personification des durch Werke die Seligkeit suchenden Judenchristenthums; Maria, eine Personification des Paulinismus. Sein Lazarus aber, wenn er auch beiden angehört, ist doch, wie wir gleich sehen werden, eher ein judäisirender als ein paulinischer Christ. Er ist gestorben, wie Maria richtig sagt: »weil Jesus nicht bei ihm war«; weil er, den Wortlaut bekannter Weissagungen allzu buchstäblich fassend, »drei Tage« auf ihn vergeblich gewartet hatte. Genauer gerechnet, starb er schon als er zu warten anfing, so daß nach Verlauf der drei Erwartungstage, am vierten Tage, seine Schwester Martha von ihm sagen konnte: »Seine Leiche ist schon vier Tage alt.« An Glaubensschwäche war er gestorben, weil er den stets Gegenwärtigen nicht sah, son-

dern als einen Künftigen erwartete. Denn unser Evangelist weiß von seiner Krankheit nichts anderes zu sagen, als daß es eine »Schwäche« gewesen sei. Doch wäre nicht unmöglich, daß der johanneische Lazarus, wie der bei Lucas geschilderte Bettler, an Schwären, an Aussatz, an irgend welchen, öffentliches Aergerniß erregenden Sünden gestorben sei. So erklärte sich vielleicht am besten das derbe Wort: »Er stinkt schon!« Aber gleichviel, ob er ein Sünder oder ein Gerechter war, in seinem Grabe, in seinem geistigen Tode, war er an Händen und Füßen mit den Banden jüdischer Satzungen gebunden und über sein Angesicht hing »die Decke Mose's.« Als aber Christus ihm zuerst Leben und Kraft durch sein Wort verliehen, und ihn befähigt hatte, die ersten Schritte zu thun, ließ er ihm durch seine Jünger, denen er die Kraft zu lösen und zu binden gibt, von den Gliedern die hemmenden Bande und vom Angesicht die Decke wegnehmen. (Vergl. II. Cor. 3, 15—18. Gal. 5, 1.) so daß er in einem neuen Leben wandelte. Daß er jemals wieder gestorben sei, sagt unser Evangelist nirgends. Für ihn lebt er ewiglich. (Vers 25—26 und Luc. 20, 27—39.) Von dieser Höhe aus betrachtet, hatte seine Krankheit nur scheinbar und vorübergehend zum Tode geführt, und man begreift sehr wohl, daß der Fleisch gewordene Logos sich nicht im Mindesten beeilt hat, den Kranken vor einem solchen Tode zu bewahren, da dieser Tod ihn zum ewigen Leben führen sollte.

XI, 45—53.

In einer Reihe von bildlichen Erzählungen, bis 12, 36, wird gezeigt, wie das soeben erzählte Wunder auf verschiedene Kreise, — hier zunächst, wie es auf »die Juden« gewirkt hat. Manche Juden, von denen, die der Maria, der Vertreterin der paulinischen Christenheit näher standen, glaubten an Jesus. Andre aber gingen, wahrscheinlich in einer Jesu feindlichen Stimmung »zu den Pharisäern und Hohenpriestern,« den blinden Führern des blinden Volkes.

Nun versammeln sich »Pharisäer und Hohepriester«, die Mitglieder des Hohen Raths zu einer feierlichen Sitzung. Was der Evangelist von dieser Sitzung berichtet, ist in einigen Punkten handgreiflich ungeschichtlich. Das Amt des Hohenpriesters bei den Juden war nicht, wie das römische Consulat, ein von Jahr zu Jahr auf eine andre Person übergehendes, sondern ein für seinen jedesmaligen Träger lebenslängliches. Und mit einer so unklugen Schroffheit, wie unser Evangelist es ihn thun läßt, hat Kaiphas die unter seinem Vorsitz versammelten Rathsherrn gewiß nicht angeredet, da er sie für seinen Antrag gewinnen wollte. Sehr wahrscheinlich aber in dieser Erzählung ist, daß der Hohe Rath, nicht blos in den letzten entscheidenden Tagen des Lebens Jesu, sondern schon früher und vielleicht mehrmals, sich mit Jesu Angelegenheit beschäftigt und die Frage erörtert hat, welche Stellung er zu ihm einnehmen sollte. Vergl. 7, 31. 45 ff. 9, 22. Auch Matth. 21, 23 und Parall. Bei diesen vorläufigen und gewiß auch bei den letzten entscheidenden Berathungen der sadducäisch gesinnten Rathsherren sind, aller Wahrscheinlichkeit nach, die hier ausgesprochenen Motive, wenn auch nicht in der gegebenen, etwas carikirten Form, vorgebracht worden. Denn gewiß fürchteten manche Sadducäer Jesus noch mehr als sie ihn haßten, betrachteten ihn als einen für den öffentlichen Frieden gefährlichen Menschen. Trotz seiner ausgesprochenen Friedensliebe, so mußten sie denken, wird er doch selbst oder seine Partei unser Volk zu einer Empörung gegen die Römer schließlich fortreißen, in einen verderblichen Krieg stürzen, in welchem Israel elendiglich besiegt, und unser Tempel, der heiligste Ort der Welt und die stärkste Festung unsres Landes, zerstört werden wird. Obgleich sie aber so dachten, wagten sie doch nicht, den aus diesen Sätzen, auf dem Standpunkt ihrer Politik, sich so leicht ergebenden Schluß zu ziehen: Jesus aus der Welt zu schaffen. Sie fühlten sich wie gebunden durch »die Zeichen, die er that,« durch die »Beweise des Geistes und der Kraft«, die er gab, gebunden auch durch die Rücksicht auf die Menge, die in

ihm einen Propheten sah. Aber die Entschiedeneren, Thatkräftigeren rissen die Zögernden fort. »Gleichviel wer er sei,« sagten sie, »dem Wohl des Volkes muß er geopfert werden!«

Indem Kaiphas hier die Ansicht dieser Partei ausspricht, erscheint sein Wort als eine Weissagung. Denn in der That sollte Jesus für das ganze Volk »für das Israel Gottes« sterben und der Zerstreuung der Kinder Gottes entgegenwirken. Wenn aber auch Kaiphas eine Weissagung hier ausspricht, so hat ihn doch unser Evangelist sicher nicht als einen ächten Propheten angesehen. Vielmehr fühlt man deutlich, daß im Sinne unsres Evangelisten das kühne, unglaublich übermüthige und unkluge Wort, das er ihn seinen Collegen hinwerfen läßt, von ihm selbst, wenigstens ebenso gut als von ihnen allen gilt. So wenig als sie, wußte er, daß wenn das grüne Holz einmal angezündet war, für das dürre die Gefahr des Brandes in schrecklicher Weise zunehmen mußte (Luc. 23, 31.) Von der Bedeutung aber des Todes Jesu, von dem Zusammenhang, in welchem dieser Tod, nach der Lehre unsres Evangelisten, steht, einerseits mit dem Willen Gottes, andrerseits mit dem Heil des Gottesvolkes, ja von dem wirklichen Umfang dieses Volkes selbst, hatte der arme Kaiphas ganz irrige Vorstellungen. Seine Weissagung mag angesehen werden als eine Wirkung einer sogenannten Amtsgnade. Eine solche beanspruchten schon im zweiten Jahrhundert die christlichen Bischöfe. Ob sie ihnen wirklich zukam oder nicht, darüber spricht sich unser Evangelist hier nicht entscheidend aus. Nur gibt er den auf solche Amtsgnade Pochenden und Trauenden deutlich genug zu verstehen, daß ein Bischof eine solche Amtsgnade, vorausgesetzt, daß es wirklich eine solche gibt, haben und doch ein Feind Christi sein könne, ja daß man die Wahrheit in ganz correcten Formeln vortragen und doch mit diesen Formeln ganz unvernünftige unsittliche und unfromme Vorstellungen verbinden, und ein Lehrer sein könne — wie Kaiphas. »Thut, was sie lehren, aber thut nicht, was sie thun« hatte Jesus von den pharisäischen Schriftgelehrten gesagt. Glaubet, was sie lehren,

aber glaubet nicht, was sie glauben! sagt hier unser Evangelist von den nach der Ehre der Unfehlbarkeit strebenden Kirchenlehrern.

XI, 54—57.

Das Städtchen Ephraim hat Eusebius 8, Hieronymus 20 Meilen nördlich von Jerusalem gesucht. Robinson glaubt es in der Nähe von Bethel, in dem heutigen Beitin, wieder erkannt zu haben. Wichtiger als seine geographische Lage ist vielleicht die allegorische Bedeutung seines Namens. Ephraim, der Name des vom sterbenden Jakob bevorzugten, und mit dem besten Segen beschenkten Sohnes Josephs, bedeutet fruchtbar (vergl. I. Mos. 41, 52 und 48, 8 ff.) und das hier erwähnte Ephraim ist wohl nichts anderes als ein fruchtbares Stückchen Land, eine Oase in der Wüste, ein Bild des kleinen von verhärteten Volksgenossen umgebenen Häufleins glaubensfähiger Israeliten. Zu ihnen zieht sich Jesus mit seinen Jüngern jetzt zurück, nachdem der Hohe Rath seinen Tod beschlossen und den Befehl schon erlassen hat: »Wer da weiß, wo er ist, soll es anzeigen!« Ein Befehl, der in seinem buchstäblichen Sinne ziemlich überflüssig gewesen wäre, der aber in seinem tieferen Sinne nicht von blinden Juden, sondern erst von den Verkündigern des Evangeliums ausgeführt werden konnte.

XII, 1—8.

Dieser Erzählung sind wir schon dreimal, allerdings in etwas verschiedenen Formen begegnet: Matth. 26, 6—13. Luc. 7, 36—50. Marc. 14, 3—9. Unser Evangelist hat offenbar diese drei Berichte gekannt, und in eigenthümlicher freier Weise verwerthet. An die Stelle Simons des Aussätzigen, der bei Matthäus und Marcus, vielleicht auch bei Lucas, als Wirth Jesu genannt wird, hat er den, bei Lucas als aussätzigen oder als mit Schwären bedeckten Lazarus (Luc. 16, 20, 21.) gesetzt, und ihm, als dem Bruder Maria's und Martha's, eine Stelle gegeben, die gewiß noch besser

ist als »Abrahams Schooß«. (Luc. 16, 23 und hier Vers 2.) Nicht eine Unbekannte, wie bei Matthäus und Marcus, oder gar eine Sünderin, wie bei Lucas, hat hier die Ehre, den Herrn zu salben, ihm die Weihe des Grabes zu geben. Das thut hier Maria, die von Jesu mit heiliger Liebe begnadete Schwester Martha's und des Lazarus. Sie thut es, nicht zwei, sondern sechs Tage vor Ostern, (vergl. Matth. 26, 2. Marc. 14, 1.) gleichsam am Anfang der mühe- und schmerzensvollen Woche, die erst mit der Grabesruhe des heiligen Sabbaths einen Abschluß finden sollte. Der lieblose, neidische, im besten Falle äußerst prosaische Tadel, den die fromme Verschwendung der Verehrerin Jesu veranlaßte, wird hier nicht von den Jüngern, sondern von Judas, dem prädestinirten Verräther, ausgesprochen, und dabei ausdrücklich bemerkt, daß Judas so sprach, nicht um der Armen, sondern um seiner selbst willen, weil er ein Dieb war, und sehr gern die 300 Denare in der seinen diebischen Händen anvertrauten Kasse gesehen hätte. Daß Jesus, »der doch, nach der Lehre unsres Evangelisten, Alles wußte«, und jeden Menschen, der ihm nahe kam, vollkommen durchschaute, einem solchen Dieb die Verwaltung seiner Kasse anvertraut hat, das ist möglicherweise, wie Augustin meinte, geschehen, genauer gesagt: von unsrem Evangelisten erzählt worden, um den Christen zu zeigen, daß sie bei den Verwaltern der Kirchenämter und Kirchengüter Unterschleife mit dem Mantel frommer Duldung bedecken sollen, oder auch um Judas, der nun einmal zum Verräther bestimmt war, (17, 12) durch kleine Verbrechen allmählich zu seinem entsetzlichen, aber doch heilbringenden Verrath zu befähigen.

Wie aber das Wort des Judas jedes Christenherz mit Widerwillen, so erfüllt jetzt schon die fromme That Maria's, der von ihr ausgegossene Balsam, die ganze Christenheit, das wahre Gotteshaus, mit seinem lieblichen, Gott und Menschen erfreuenden Wohlgeruch. Nicht erst durch spätere Erzählungen, wie sie bei Matthäus und Marcus in Aussicht gestellt werden, sondern sofort und unmittelbar verbreiten solche Thaten ihren Segen. Uebrigens ist die

Salbung, wie Maria sie vollbringt, nur eine Form der Verehrung Jesu, neben welcher es noch andre, gleichberechtigte gibt: Martha, indem sie als Wirthin dem Herrn dient, und sogar Lazarus, indem er, dem wiedergefundenen Sohn des Gleichnisses ähnlich, (Luc. 15, 24 ff.) am Tische des Herrn still und dankbar sich freut, beide erscheinen hier als würdige Geschwister Maria's, und weder Martha, noch Lazarus erlaubt sich hier, wie Martha bei Lucas es wagt, (Luc. 10, 40—41) durch ein Wort der Zwietracht das Ohr und das Herz Jesu zu betrüben.

XII, 9—11.

Einen Beschluß, den Lazarus zu tödten, der allerdings das Höchste von Ungerechtigkeit und Unsinn gewesen wäre, hat der Hohe Rath zu Jerusalem gewiß nicht gefaßt, schon deßhalb nicht, weil dieser Lazarus nicht gelebt hat. Den Lazarus aber, den unser Evangelist eigentlich meint, nämlich die damals schon nicht unbeträchtliche und im Laufe der Zeit stets wachsende Schaar derer, die Jesu ihre Heiligung, ihre Befreiung, ein neues Leben verdanken, diesen Lazarus haben allerdings jüdische und auch heidnische Feinde Jesu, um der kirchlich christlichen hier nicht zu gedenken — mit tödtlichem Hasse manchmal verfolgt. Denn der Anblick dieses Lazarus, bringt immer und überall dem Herrn, dem Logos, neue Anhänger und Verehrer.

XII, 12—19.

So wird denn durch Lazarus' Auferweckung nicht blos in der Gemeinde selbst, im Hause Gottes, eine neue Freude und ein neues Leben angeregt. Auch draußen wendet sich eine große Menge dem Herrn zu. »Die ganze Welt«, wie der Evangelist sinnig die Pharisäer es sagen läßt, »die ganze Welt gehet hinter Jesu her«. Diese volksthümliche Anerkennung Jesu schildert unser Evangelist hier, nachdem er vorhin, Vers 1—8, uns das innere Heiligthum, gleichsam die Kapelle im großen Kirchenbau, enthüllt hat. Jesus

kommt hier dem Volke entgegen, bequemt sich den volksthümlichen, in den Weissagungen der alten Propheten begründeten Erwartungen an. Zwar gibt er sich nicht, wie bei Matthäus, (21, 2—7) die Mühe, eine Eselin sammt ihrem Füllen sich kommen zu lassen und irgendwie beide zu besteigen, auch trifft er keinerlei wunderbare Maßregeln, um das geweissagte, ihm bestimmte Reitthier sich zu verschaffen, wie er auch bei Marcus thut und bei Lucas. (Marc. 11, 2ff. Luc. 19, 29ff.) »Er findet ein Eselchen und setzt sich darauf«. So sollte die alte, von Matthäus bei dieser Gelegenheit erwähnte Weissagung erfüllt werden. Nur daß die Jünger Jesu die Erfüllung, nicht schon während, oder gar bevor sie stattfand, erkannten. Erst später verstanden sie das Wort des Propheten: »Fürchte nicht, Tochter Zions! Siehe, dein König kommt zu dir, sitzend auf dem Füllen einer Eselin!« Richtig verstanden, ist aber dieses Wort, nach der Meinung unsres Evangelisten, nicht an »das leibliche,« sondern an das »geistliche Israel,« an die ächte Tochter Zions, (Gal. 5, 22ff.) gerichtet. Die wahre Tochter Zions soll nicht erschrecken, wenn sie ihren König, den Fleisch gewordenen Logos, sieht auf einem Eselchen reitend, und unter der Hülle jüdischer Formen seine Herrlichkeit verbergend. Dann soll sie nicht vor ihm scheu werden, sondern bedenken, daß Solches geweissagt, von Gott vorher bestimmt war, und also geschehen mußte, damit auch die in Israel zerstreuten Kinder Gottes gesammelt würden. Also an die Kirche, nicht an Jerusalem, ist die Ermahnung des Propheten gerichtet. Denn im buchstäblichen Sinne verstanden, und auf Jerusalem bezogen, wäre diese Weissagung, vom Gesichtspunkte unsres Evangelisten betrachtet, ganz einfach sinnlos. Beim Anblick seines Königs, seines Retters, so mag er gedacht haben, wäre Jerusalem doch nicht erschrocken!

So bezahlt denn Jesus auch hier seinen Tribut dem Judenthum, ungefähr so, wie der sterbende Sokrates dem Asklepios einen Hahn weihte, aber einen viel geringeren Tribut als bei den drei ersten Evangelisten. Selbst die jüdischen Verehrer Jesu sind in der Hauptsache weniger jüdisch als bei Matthäus oder auch bei Marcus. Sie

rufen nicht: »Hosianna dem Sohne Davids!« Auf deutsch: »Hilf doch (o Gott!) dem Sohne Davids« (Matth. 21, 9. Marc. 14, 9—10) sondern: »Hosianna«, d. h. »Hilf doch!« indem sie Jesus selbst, als den im Namen des Herrn Kommenden, als den König Israels anreden oder doch ausrufen.

XII, 20—36.

In der vorigen Erzählung wurde dem Leser die volksthümliche Christusverehrung gläubiger Juden gleichsam vor die Augen gestellt. Hier soll gezeigt werden, wie die in der Heidenwelt zerstreuten Kinder Gottes zu Christus kamen. Proselyten waren es zuerst, Hellenen, die nach Jerusalem gekommen waren, um dort den wahren Gott anzubeten, die von Christus reden hörten, und ihn sehen wollten. Daß sie wirklich zu ihm gekommen seien, sagt unser Evangelist weder hier noch sonstwo. Ihm genügt, daß sie kommen wollten, daß Jesus ihr Kommen erfuhr, und sich darüber freute. Sie lassen sich bei Jesu, der hier weniger zugänglich dargestellt wird als er in Wirklichkeit war, durch Philippus anmelden, den sie als einen vornehmen Mann mit dem damals ziemlich hohen Titel: »Herr« beehren. Der Umstand, daß der Evangelist sie an diesen Apostel sich wenden läßt, ist gewiß nicht als ein Zufall aufzufassen, und auch nicht blos daraus zu erklären, daß dieser Apostel schon durch seinen griechischen Namen sich ihnen empfahl; sondern man muß hier sich daran erinnern, daß der Philippus unsres Evangelisten der geistliche Vater des Nathanael, d. h. des Paulus, und also der allererste Heidenapostel war. (2, 44 ff.) Philippus aber will nicht für sich allein die Ehre haben, die ersten Heiden bei Jesu anzumelden. In amtsbrüderlicher Bescheidenheit — die Paulus wohl besser hätte nachahmen sollen — sagt er es dem Andreas, dem Bruder des Petrus, dem Manne, der einst den Petrus, wie Philippus den Nathanael, zu Christus geführt hatte, (2, 35 ff.) damit dieser, der Vertreter der Judenapostel, mit ihm, dem Ver-

treter der pauliniſchen Heidenapoſtel, gleichſam Hand in Hand gehe, und den Zutritt der Hellenen vermittle. Als aber Jeſus durch ſeine Apoſtel erfährt, was er ſelbſt von Anfang an wußte, daß die Heiden zu ihm kommen, freut er ſich, daß nun die Stunde ſeiner Verherrlichung, gleichſam ſeiner Thronbeſteigung gekommen ſei. Doch freut er ſich nicht ohne Zittern. Denn er weiß, daß er ſeine Krone erſt am Kreuze finden wird, daß er, dem Getreideſamen ähnlich, erſt im Grabe fruchtbar werden wird. Aber wie gering, und wie raſch vorübergehend iſt hier die Gemüthserſchütterung, die Verſuchung Jeſu, im Vergleich mit dem zwiſchen den Zeilen dieſer Erzählung noch durchſchimmernden Seelenkampf in Gethſemane! Hier iſt es eben der Fleiſch gewordene Logos, nicht der menſchliche Meſſias, der mit dem ſinnlichen Abſcheu, den ſeine Seele, ſeine »Pſyche«, vor dem Tode empfindet, einen Augenblick zu kämpfen hat. Kaum aber hat er zu kämpfen begonnen, ſo hat er auch ſchon geſiegt. Zunächſt allerdings nur über ſich ſelbſt, über ſein Fleiſch. Der Sieg aber, den er über ſich errungen hat, iſt das Pfand des Sieges, den er über die in der Welt wirkende Macht der Finſterniß davontragen wird. In dem Kampf gegen dieſe Macht, nimmt er für ſich und für die Seinigen das Kreuz zum Panier. So zeigt er ſeinen Kampfgenoſſen, wie man ſich hingeben, wie man ſeine Seele Gott opfern muß, wenn man die Welt überwinden will. Sobald er aber das Opfer vollbracht, genauer geſagt: dargeſtellt hat, verkündigt ihm, wie manchem Helden des Alterthums am Beginn des Kampfes, ein Donnerſchlag den ſicheren Sieg. (Vergl. I. Sam. 7, 9 ff., auch Odyſſee 20, 102 ff. und Cyropädie 7, 1.) Für ſich ſelbſt bedarf er allerdings eines ſolchen Zeichens nicht. Doch für die Umſtehenden mag es eine Belehrung und eine Ermuthigung ſein. Das Volk aber, der Judenpöbel, der daſtand, und von dem Donnerſchlag weiter nichts vernommen hatte als den Lärm, nahm in ächt jüdiſcher Weiſe Anſtoß an dem hier in ſichere Ausſicht geſtellten Tode des Menſchenſohnes, des Meſſias. (Vergl. I. Cor. 1, 23) Und obwohl der Meſſias jetzt vor ihren Augen ſtand,

und sich ihnen durch seine Gesinnung offenbarte, so klar wie nur das Licht dem Auge sich offenbaren kann, erkannten sie ihn doch nicht, und fragten, in ihrer Blindheit: »Wer denn der Menschensohn sei?« Vergeblich ermahnte sie Jesus, an das Licht, das jetzt ihnen leuchtete, zu glauben, damit sie »Kinder des Lichtes«, Lichtmenschen werden möchten.

XII, 36—43.

Weil nun »die Juden«, die große Mehrzahl des jüdischen Volkes, für sein Wort sowohl als für seine am Kreuze sich offenbarende Herrlichkeit unempfänglich war, zog sich Jesus von ihnen zurück und verbarg sich vor ihnen, machte sich unsichtbar, wie er es schon mehrmals gethan hatte. (Vergl. 7, 10. 8, 59. 10, 39.) Eigentlich brauchte er sich nicht unsichtbar zu machen, um ihnen verborgen zu sein, denn für sie war er immer unsichtbar; und daß er sich vor ihnen, eigentlich »von ihnen hinweg«, verborgen habe, wird hier blos gesagt, um durch ein sinnbildliches Verschwinden, das in der Wirklichkeit nicht geschehen ist, seine habituelle Verborgenheit zu constatiren. Daß aber fast das ganze jüdische Volk von Jesu sich ungläubig abwandte, das war schon zur Zeit unsres Evangelisten für manche denkende Heiden ein Stein des Anstoßes, ein Hinderniß, das sie vom Christenthum zurückhielt. (Vergl. I. Cor. 1, 23.) Dieses Hinderniß sucht der Evangelist zu entfernen, oder doch zu verringern, indem er, dem Vorgange des Paulus folgend, (vergl. Röm. die Cap. 9, 10 und 11) eine Weissagung des bekanntesten unter den alttestamentlichen Propheten anführt, in welcher, nach christlicher Schrifterklärung, die Verblendung des jüdischen Volkes als die Wirkung eines göttlichen, und eben deßhalb unerforschlichen, Rathschlusses dargestellt wird. Denn Jesaia schrieb diese Weissagung gerade an der Stelle seines Buches nieder, an welcher er die ihm zu Theil gewordene Theophanie berichtet. (Cap. 6.) Eine Theophanie aber ist überall durch den Logos vermittelt. »Den

Vater selbst hat Niemand jemals gesehen.« Der Logos allein schaut und offenbart ihn (1, 18.) Also schaute Jesaia, als Jehovah, — nach der vorchristlichen griechischen Uebersetzung und nach der schon damals bei den Juden üblichen Leseweise »der Herr« — in seinem Tempel ihm erschien, den Logos selbst, und zwar den Fleisch gewordenen, und indem er ihn schaute, vernahm er die Stimme, die ihm die Verblendung und den unvermeidlichen Untergang Israels, siebenhundert Jahre im Voraus, verkündete.

Dieser Weissagung zufolge war der Unglaube des jüdischen Volkes eine unvermeidliche und unergründliche Thatsache, vor welcher der Mensch, wenn er vernünftig sein will, sich zu beugen hat, eingedenk, daß »der Glaube eine Gabe Gottes ist« (Ephes. 2, 8.) die der Mensch sich ebenso wenig als irgend eine andre Gabe nehmen kann, wenn sie ihm nicht gegeben wird. (3, 27.) Uebrigens — dies fügt unser Evangelist noch beiläufig hinzu — war und ist der Unglaube des jüdischen Volkes, woran ihr Heiden Anstoß nehmt, nicht ausnahmslos. Manche, auch unter den gelehrten Juden, glaubten damals schon, und glauben jetzt an ihn. Sie fürchten sich nur vor seinen entschiedenen Gegnern, wollen nicht aus der Synagoge ausgeschlossen werden, — gerade so wie ihr euch scheut, um Christi willen, von euren Leuten verstoßen zu werden.

XII, 44—50.

Wie manche gebildete Heiden am Unglauben des jüdischen Volkes, so nahmen manche Juden Anstoß an der unter den Heidenchristen vollzogenen Vergötterung Jesu. Sie wollten nicht, und mit gutem Gewissen konnten sie auch nicht, Jesu als einem Gott neben Gott huldigen. Diese ehrbaren Monotheisten sucht unser Evangelist zu beruhigen, zu gewinnen, indem er Christus, obwohl er schon vom Schauplatz der Welt abgetreten ist, und ohne daß er förmlich wieder aufträte, noch einmal das Wort ergreifen, und in verschiedenen Wendungen erklären läßt, daß die Anerkennung

seiner Herrlichkeit den Gläubigen nicht von Gott entfernt, sondern zu Gott führt, daß er, Christus, nichts anderes sei noch sein wolle, als Gottes Sendbote, Gottes Stimme, so daß wer an ihn glaubt, eigentlich nicht an ihn, sondern an den Vater glaubt, dessen Offenbarung er ist: eine überaus tiefsinnige und kühne Rede, in welcher unser Evangelist seinen Christus, nachdem er ihn in Reden und Zeichen dargestellt hat, gleichsam wieder aufhebt, um hinter ihm, neben ihm, »den allein wahren Gott« (17, 3) zur vollen Erscheinung und Geltung zu bringen. Schon an einigen früheren Stellen unsres Buches haben wir Worte gefunden, in welchen sich in ähnlicher Weise der durch die Logoslehre gewissermaßen verhüllte Monotheismus unsres Evangelisten kundgibt. 3, 33. 6, 32. 9, 4 ff. 10, 1 ff. 34 ff. und später werden wir noch andere finden.

XIII, 1—17.

Wie bei den drei ersten Evangelisten, so liegt auch hier Jesus, am letzten Abend seines Lebens, mit seinen Jüngern zu Tische. Die Mahlzeit aber, die uns hier geschildert wird, ist nicht, wie bei den drei ersten Evangelisten, das jüdische Ostermahl. Ein solches konnte der johanneische Christus, ohne sich selbst zu verleugnen, am allerwenigsten in dieser heiligen Stunde, feiern. Es ist ganz einfach das Abschiedsmahl Jesu. Es findet statt, wie unser Evangelist mit Nachdruck behauptet, nicht am ersten Abend der Osterwoche, sondern »vor dem Feste«. Von einem Osterlamme ist dabei nicht die Rede, auch nicht von Osterbroten. Erst am folgenden Abend aßen »die Juden«, als Jesus schon am Kreuze gestorben war, zur gesetzlich geordneten Stunde, das heilige Lamm. (Vergl. 18, 28 und II. Mos. 12, 6 ff.)

Wenn aber auch unser Evangelist hier — wie so oft, zur Darstellung der Synoptiker von vorn herein eine oppositionelle Stellung einnimmt, so scheut er sich doch nicht, ihnen in freiester Weise einigen Stoff zu entnehmen. Schon daß er Jesus bei einer

Mahlzeit von seinen Jüngern Abschied nehmen läßt, zeigt uns, daß er die von seinen Vorgängern gegebene Ueberlieferung, überall wo sie seinen theologischen und schriftstellerischen Absichten dienen konnte, sehr gut zu verwerthen wußte. Auch sind hier, in diesem Abschnitte, wie in den folgenden, die Worte des johanneischen Christus, zum Theil wenigstens, eine freie Uebersetzung, ein frei modificirtes Echo synoptischer Aussprüche Jesu. Man vergleiche nur mit Vers 16 Matth. 10, 24 und Luc. 6, 40. Selbst die Sprache des Evangelisten ist hier in einem ungewöhnlichen Maße schwerfällig, langstilig, hebräisch; und an einer Stelle, Vers 1, wird sein Griechisch am besten durch die Annahme eines Hebraismus erklärt. Da heißt es nämlich, nach Luthers Uebersetzung: »Vor dem Feste der Ostern, da Jesus erkannte, daß seine Zeit gekommen war, daß er aus dieser Welt ginge zum Vater, wie er hatte geliebt die Seinen, die in der Welt waren, so liebte er sie bis an das Ende«. De Wette übersetzt: »Vor dem Feste . . . nachdem er die Seinen in der Welt geliebt, liebte er sie bis an's Ende.« Beide Uebersetzungen entsprechen dem Wortlaute des Textes, geben aber beide bei genauerem Ansehen, wegen der hier unmotivirten Hinweisung auf die frühere Zeit und wegen der Bezeichnung dieser Stunde als der letzten, einen etwas unbefriedigenden Sinn. Einen, wie mich dünkt, besseren, weniger schleppenden und müßigen Gedanken bekäme man, wenn man in dem fraglichen Satze eine hebräische Redeform sähe, und ihn so übersetzte: »Vor dem Feste der Ostern, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei, ... liebte er die Seinen in der Welt mit vollendeter Liebe«[1]).

Aber nicht blos in diesen Einzelheiten, auch in der Hauptsache erscheint unser Evangelist hier, wie an manchen Stellen seines Buches, bei all' seiner Freiheit, von synoptischen, ja von jüdischen Einflüssen abhängig. Den Antrieb zu seiner Erzählung hat er vielleicht von Lucas, durch einen von diesem Evangelisten aufbe-

1) *Αγαπησας ηγαπησεν* = dem Hebräischen ehob aheb und *εις τελος* = *τελειως*. Siehe Passows Griechisches Wörterbuch.

wahrten Spruch Jesu, (22, 27), vielleicht auch durch die Erinnerung an jüdische Ostergebräuche empfangen. Zu einer solchen Vermuthung berechtigt uns was Wünsche zur Erläuterung dieses Textes aus dem Thalmud anführt: »Sowohl vor wie nach der Mahlzeit, sagt dieser Gelehrte, mußte man sich nach der rabbinischen Tafelordnung die Hände waschen, was gewöhnlich durch den Aufwärter geschah. Allein am Pesachabend, an welchem, um die errungene Freiheit und Gleichheit zu würdigen, der Schüler und der Rabbi, der Diener und sein Gebieter, ohne Unterschied des Ranges auf gleiche Weise ihren Platz am Tische einnehmen sollten, mag sich die Gesellschaft wahrscheinlich wechselseitig bedient haben«[1]).

Hier allerdings wird nicht eine gegenseitige Hülfeleistung der Tischgenossen beim Händewaschen, sondern etwas andres, der Größe und Einartigkeit des Logos angemesseneres erzählt: die von ihm an allen Jüngern vollzogene Fußwaschung, ein Superlativ des jüdischen Festgebrauches. Fragen wir aber ob Jesus diese Fußwaschung wirklich vorgenommen hat, so bringt uns die unnatürliche Art, wie unser Evangelist sie erzählt, verbunden mit dem Umstande, daß er allein sie erzählt, zu einer entschiedenen Verneinung. Man stelle sich einmal vor, was hier gesagt wird: Die Gesellschaft liegt am Tische, die Mahlzeit hat schon begonnen[2]); da steht Jesus auf, legt seine Kleider ab; umgürtet sich mit einem Schurze (eigentlich mit einem Leintuche), gießt (eigentlich »wirft«) Wasser in »das Waschbecken«, fängt an, seinen Jüngern die Füße zu waschen, und mit dem Leintuche abzutrocknen (eigentlich »auszureiben«). Als Petrus, im Gefühl seiner Geringigkeit und der Größe seines Meisters, sich weigert, nöthigt ihn Christus, die angebotene Waschung, als eine nothwendige Bedingung der Gemeinschaft mit ihm, anzunehmen. Welch' ein wunderliches, unschickliches, zudringliches, stören-

[1]) A. a. O. Seite 550.

[2]) Luthers Uebersetzung in Vers 2 ist unhaltbar. Es heißt im Tischendorf'schen Texte nicht: »nach dem Abendessen«, sondern »während des Abendessens«, als es gehalten wurde. Vergl. übrigens Vers 26 ff.

des, fast könnte man sagen: unsauberes und ungesundes Benehmen![1]) Dazu noch, welch' ein Aberglaube oder welch' ein Fanatismus in dem Worte, daß diese Fußwaschung zum Heil nothwendig sei! Wahrlich, die That Jesu, wenn wir sie uns als wirklich und so geschehen vorstellen, wäre schlecht geeignet gewesen, uns zu lehren, wie wir in Demuth und Liebe unsren Mitmenschen Wohlthaten oder Gefälligkeiten erweisen sollen! Und doch soll Jesus, nach seinen eignen Worten, so gehandelt haben, um Demuth und Liebe durch sein Vorbild zu lehren. Als ob er nicht im Laufe seines Lebens und noch im Sterben in viel besserer und wirksamerer Weise Demuth und Liebe gelehrt hätte! Als ob jetzt sein Beispiel dadurch eine neue Kraft gewänne, daß er so ausdrücklich die — gewöhnlich eher verstimmende Absicht ausspricht, ein Beispiel zu geben!

Diesen Schwierigkeiten, die sich uns, wenn wir diese Erzählung von einem realistischen und psychologischen Gesichtspunkt aus betrachten, unvermeidlich aufdrängen, entzieht man sich am sichersten, wenn man die den Oberflächlichen und Schwachen hier gebotenen moralischen Betrachtungen den Schwachen überläßt, und muthig den Standpunkt allegorischer Auslegung einnimmt, auf welchen der Evangelist selbst seine denkenden Leser durch die Unwahrscheinlichkeit seiner Erzählung, durch die unglaubliche Behauptung, daß das Heil von der Fußwaschung abhänge, und daß diese Fußwaschung einen Sinn habe, den die Jünger erst später verstehen sollten — deutlich genug hinweist. Nehmen wir diesen Standpunkt ein, so erscheint uns diese Erzählung, wie sie schon dem großen Augustin erschienen ist[2]), als eine sinnbildliche Darstellung alles dessen, was der Logos für die Seinigen gethan hat. Als er nämlich mit

---

[1]) Ja unsauberes. Denn der buchstäbliche Wortlaut des Textes legt den Gedanken nahe, daß die 24 Füße mit demselben Wasser gewaschen worden sind, und die Ausflucht, daß die Füße schon rein waren, — wie bei den jetzt noch in Rom und einigen Höfen üblichen Fußwaschungen, — ist durch Vers 5. 10 und 14 ausgeschlossen.

[2]) Siehe Tractatus in Ioannem, LV.

ihnen, — und sie mit ihm, ohne ihn noch zu kennen, — in Gottes Herrlichkeit war, (Vergl. 15, 27) an Gottes Tische lag, stand er auf einmal auf, legte seine Kleider, die Formen seiner himmlischen Existenz, ab, kleidete sich wie ein Sklave, goß seinen Geist in die gegebenen jüdischen Formen, und in seinem so gestalteten Worte, mit diesem in das alte Waschbecken gegossenen Wasser wusch er den Seinen die Füße, reinigte sie vom Staube der Sünde und des Wahns. Dann, nach vollbrachter That, kehrte er dahin zurück, wo er früher war, und erklärte den Seinigen, zuerst nur in beschränktem Maße, nur in moralisirender Rede, was er gethan hatte. Sie aber sollten, je länger, desto mehr, den tieferen Sinn seines Thuns begreifen. Was er that, das that er an solchen, die schon rein waren, an den »Gebadeten«. Den andern, den durch und durch Unreinen, konnte und sollte er nicht helfen. Aber den Gebadeten mußte er die Füße waschen, die Füße vom Staube der Erde befreien, damit sie zum Bewußtsein ihrer ihnen angebornen Reinheit, ihrer Gemeinschaft mit ihm, dem ursprünglich und vollkommen Reinen gelangen möchten. Nicht die mit Wasser an der Haut vollzogene Fußwaschung, wohl aber das unter dem Bilde einer solchen Fußwaschung dargestellte Werk des Fleisch gewordenen Logos war den Seinigen unentbehrlich[1]).

XIII, 18—30.

Unwahrscheinlich im höchsten Maße, ja geradezu unglaublich ist, was uns hier und überall vom Verhältnisse Jesu zu Judas, von seinem Benehmen gegen ihn, gesagt wird. Nicht blos kennt er den Verräther mit voller Sicherheit, er bezeichnet ihn auch ganz unzweideutig, ja er läßt, indem er ihm das eingetunkte Brot zu essen gibt, den Satan in ihn fahren, und fordert ihn dringend

[1]) Sehr unklar und jetzt nur noch für Germanisten verständlich ist in Luthers Uebersetzung der 10. Vers. Richtig, wenn auch etwas frei übersetzt, bedeuten hier die griechischen Worte Folgendes: »Wer gebadet ist, der braucht sich nur die Füße zu waschen — so ist er rein«

auf, rasch zu thun, was er thut. Darauf verläßt Judas den Saal, und obgleich Petrus und der Lieblingsjünger wohl wissen, daß er Jesus verrathen wird, lassen sie ihn ungehindert fortgehen, verschweigen den andern Jüngern das furchtbare Geheimniß, durch dessen Mittheilung sie den Judas dem entsetzlichsten Verbrechen, ihren geliebten Herrn dem bittersten Tode entreißen konnten!

Solches muß man annehmen — oder durch unwahre Kunstgriffe beseitigen, wenn man die hier gegebene Erzählung in ihrem buchstäblichen Sinne als einen geschichtlichen Bericht festhalten will. Das ist sie aber gewiß nicht, sondern eine sinnbildliche Darstellung theologischer Gedanken. Christus soll hier in seiner vollen Freiheit geschildert werden. Er wird von Niemandem getäuscht, betrogen, verrathen. Er durchschaut den Falschen mit voller Klarheit und Sicherheit; er übergibt sich selbst dem Verräther; er übergibt den Verräther dem Satan, treibt ihn hinaus aus dem Saale der gottseligen Gemeinschaft in die finstere Nacht. So geht der arme Judas, »der verlorne Sohn«, in der Finsterniß dahin, und thut das, wozu er bestimmt ist. Er kauft, um den Preis seiner Seele, das, was wir zum Feste brauchen, und gibt den Armen, uns Armen, das Almosen des Herrn. So erfüllt sich an ihm und durch ihn der in der alttestamentlichen Weissagung ausgesprochene Rathschluß Gottes und der Wille des Logos. Der Entwicklung dieses furchtbaren, aber segensreichen Schicksals sieht der johanneische Christus mit stoischer, mit göttlicher Ruhe zu. Einen Augenblick nur ist er — nicht »betrübt«, wie Luther irrthümlich übersetzt, wohl aber »erschüttert«, weil er sich selbst erschüttert, wie 11, 33. 38.

XIII, 31—38.

Christus will hier seine Jünger, der Evangelist seine Leser, zu einer erbaulichen, nützlichen Betrachtung und Beurtheilung des Verräthers bewegen. Sie sollen, im Hinblick auf ihn, sich selbst erkennen, und einsehen, daß sie ihm, jetzt noch, viel mehr gleichen

als sie wähnen. Sie sind noch schwache Kinder (nicht »liebe Kindlein«), sind noch im Dunkeln, können sich noch nicht erheben zum reinen Lichte, in welches Jesus ihnen vorangegangen ist; auch sie lieben sich noch nicht gegenseitig, lieben Christus noch nicht in den Brüdern, wie sie sollten, und der tapferste unter ihnen, der erste, wie sie sagen, hat den Meister in einer Nacht dreimal verleugnet.

XIV, 1—4.

Die gegebene Kapiteleintheilung verdunkelt hier, wie gar oft, den Sinn des Schriftstellers. Denn die folgenden Worte Christi schließen sich dem unmittelbar vorangehenden genau logisch an. Mögen die Jünger sich noch so schwach fühlen, so soll doch ihr Herz nicht erschrecken. Gott und ihrem Meister sollen sie trauen[1]). Gibt es ja im Hause des Vaters, für die vielen und verschiedenartigen Kinder, viele Wohnungen. Also auch eine Wohnung für sie, die schwachen Jünger. Wäre es nicht so, dann würde er, weil er sie nun einmal auserwählt hat, hingehen, ihnen eine Wohnung bereiten, und sie dann abholen und hineinbringen, denn wo er ist, da sollen und müssen auch sie sein. Doch die Wohnungen sind schon bereit, und auch der Weg ist ihnen bekannt, der dahin führt.

XIV, 5—11.

Von dem Wege, der den Menschen zum Heile führt, spricht der geschichtliche Christus, in den drei ersten Evangelien, man kann wohl sagen überall: Es ist »der Weg der Gerechtigkeit«, die vollendete Beobachtung »des Gesetzes und der Propheten«. Das mußten allerdings seine Jünger wissen. Wußten es doch selbst »die Pharisäer« (vergl. Matth. 22, 16). Von himmlischen Wohnungen aber, die sie sammt ihrem Meister hätten einnehmen sollen, hatte er nie zu ihnen geredet, und wußten sie nichts. Auf Erden wollte er

[1]) Nicht: »Glaubet ihr an Gott, so glaubet ihr auch an mich,« sondern »Trauet Gott, und auch mir trauet« heißt es im Vers 1.

mit ihnen »im Himmelreiche« leben. Jetzt aber, da er, — nicht der geschichtliche, sondern der johanneische Christus, auf himmlische Wohnungen hinweist, erklärt einer von ihnen, im Namen aller, daß er nicht wisse von welchem Reiseziel die Rede sei, also auch den Weg nicht kenne, den man, um dorthin zu gelangen, gehen muß. Diese, eine Frage in sich schließende Erklärung erwidert hier Jesus, indem er sich selbst als »den Weg, die Wahrheit und das Leben« zu erkennen gibt. Der Weg ist er und auch das Leben, insofern er »die Wahrheit« ist, d. h. die Erkenntniß Gottes und unsres Verhältnisses zu ihm, mit einem Wort: der Logos. Weil er aber so der Weg ist und das Leben, kann er mit vollem Rechte sagen, daß Niemand, wenn nicht durch ihn, zum Vater gelangt. Denn in der That kann der Mensch nur durch die wahre Religion zur Gemeinschaft mit Gott gelangen. Die wahre Religion ist ja nichts anderes als diese Gemeinschaft selbst, der Weg und das Ziel. Wer sie erkennt, erkennt den Vater, denn sie ist wesentlich Gotteserkenntniß. In Gott war sie von Anfang an das göttliche Selbstbewußtsein; im Menschen ist sie Gottesbewußtsein. Doch weder Thomas, der ächt judenchristliche, nach handgreiflicher Wahrheit strebende Jünger, (vergl. 20, 24ff.) noch Philippus, der geistliche Vater Nathanaels, der Vorgänger des großen Heidenapostels, (vergl. 1, 44ff.) also keiner der Jünger, hat Jesus noch erkannt; keiner noch hat in ihm den Logos, im Logos den Vater erkannt. Und doch hat Jesus so eben gesagt, sie wüßten den Weg zum Vater. (Vers 4.) Diesen allerdings nur scheinbaren Widerspruch löst Augustin sehr schön, wenn er sagt: »Sie wußten, aber wußten nicht, daß sie wußten. Sciebant et scire se nesciebant« (Tractat. 69). Mögen sie, und alle, die ihnen gleichen, nachdenken über den Ursprung der von ihnen mit Verehrung aufgenommenen Worte Jesu, und seiner von ihnen mit unverkennbarem Segen erfahrenen Einwirkung! So werden sie an ihn glauben, ihn wegen seiner aus Gott herstammenden Worte und seiner zu Gott führenden Werke erkennen als den Logos, als »den Weg, die Wahrheit und das Leben«.

XIV, 12—24.

An seinen Werken also, an denen, die sie bisher gesehen und an sich erfahren haben, sollen die Jünger ihn erkennen. Noch deutlicher aber werden sie ihn an den Werken erkennen, die er fortan in ihnen und durch sie thun wird.

Sie selbst, wenn sie wahrhaft an ihn glauben, werden dieselben Werke thun, die er bisher gethan hat: den Freudeleeren Freude, den Gebundenen Freiheit, den Blinden Licht, den Todten Leben spenden — in immer weiteren Kreisen, mit fortwährend sich vermehrenden Kräften, mit stets wachsendem Erfolg. Sie werden es thun, wie er es gethan hat, durch Gottes Wort, nur wird sein Wort in ihnen immer klarer werden, und sich vollständiger entwickeln.

Solches wird geschehen »weil er jetzt zum Vater geht, und das, was sie in seinem Namen erbitten werden, selbst thun wird«. Mit andern Worten: Weil sein Gott wohlgefälliges Streben durch seinen Hingang nicht erlahmen, sondern in ihnen immer kräftiger wirken wird. Denn das »Beten im Namen Jesu«, wenn es im Sinne unseres Evangelisten geschieht, besteht gewiß nicht im Aussprechen des Namens Jesu, überhaupt nicht im Hersagen irgend einer Gebetsformel, sondern in dem vollkräftigen Bewußtsein, das zu wollen, was Jesus, der geliebte Meister, wollte, in dem Bestreben, seine, die Fortsetzung seines Wirkens fordernden Gebote zu halten, in Thaten zu übersetzen.

So thut er denn selbst, in den Jüngern und durch sie, was sie in seinem Namen thun — und so werden sie erkennen, daß er, nach seinem Hingang, nicht blos beim Vater, sondern auch bei ihnen, ja in ihnen ist, und daß sie selbst in ihm sind, kraft ihrer Aehnlichkeit, mit ihm, der Gleichheit ihres und seines Strebens und Wesens. Denn er hat ihnen ja »die Kraft gegeben, Gottes Kinder zu werden, zu erkennen, daß sie nicht aus Fleisch und Blut, sondern aus Gott geboren sind«. (1, 12—13.)

Durch seinen Hingang tritt also der Logos in eine neue Periode seiner Existenz ein, und sein Wirken nimmt eine ganz neue Form an. Er ist, was er früher war, »der Tröster«, — der Paraklet, wie einige Schriftgelehrte griechisch den erwarteten Messias nannten, derselbe Tröster, und doch ein anderer. Er ist ja nicht mehr »im Fleische«; er ist reiner Geist, »der Geist der Wahrheit«. Seine Jünger kennen ihn schon, doch werden sie ihn immer klarer erkennen. »Weil er bei ihnen ist, wird er in ihnen sein« (Vers 17.) und sie durch seine Inwohnung zu der Fülle des gottseligen Lebens erheben, die er selbst genießt. Diese Fülle genießt er ja eigentlich in ihnen, durch sie. Und wie er sagt: »Weil ich lebe, so werdet auch ihr leben« — so könnte er auch, von einem andern, ihm nicht fremden Gesichtspunkte aus, dieselbe Thatsache betrachtend, umgekehrt sagen: »Weil ihr lebt, so lebe ich«. Denn »in ihnen ist ja schließlich er selbst verherrlicht«. (17, 10 und hier Vers 13.) Wenn sie aber so sein Verhältniß zu ihnen und das ihrige zu ihm im Lichte dieser neuen Offenbarung, der neuen großen Gotteswerke, erkennen, dann werden sie auch mit neuer Klarheit einsehen, daß Gott selbst, der Vater, in ihm ist und in ihnen, daß nicht blos er, Jesus, als »Geist der Wahrheit«, sondern in und mit diesem Geiste, Gott selbst bei ihnen, und in ihnen wohnt. Sind sie doch Gottes Diener, Gottes geliebte Kinder, und das Wort, das sie von Jesu vernommen, und in sich bewahrt haben, es ist nicht Jesu, sondern Gottes Wort, und Jesu Werk ist Gottes Werk. (Vers 10. Vergl. 5, 19 ff.)

XIV, 25—31.

Im Begriff, von den Seinigen Abschied zu nehmen und fortzugehen, stellt Jesus noch einmal, aber nicht zum letztenmal, eine Vergleichung an zwischen seinem jetzigen und seinem künftigen, durch seinen Hingang bedingten Zustande. Jesus wird ein andrer sein, nicht mehr Jesus, sondern der im Namen Jesu von Gott gesandte

Paraklet, d. h. der Tröster, den Gott den »im Namen Jesu betenden« Jüngern als Antwort auf ihr Gebet senden wird, und doch wird Jesus, obwohl ein anderer, in einem gewissen Sinne mit sich selbst identisch sein und bleiben. Der jetzt Gehende, wird auch der Kommende sein — der Kommende, von welchem nicht blos im vorangehenden Abschnitt unsres Buches, sondern noch vielmehr in den von den drei ersten Evangelisten überlieferten jüdischen Weissagungen von der Wiederkunft des Menschensohnes, die Rede ist. Als Geist der Wahrheit »wird er Alles, die volle Wahrheit lehren, seine Lehre aber wird er überall an das anknüpfen was er in seinem irdischen Dasein gelehrt hat. Seine künftige Offenbarung wird eine Erinnerung sein an die frühere, doch wird die künftige größer sein als die frühere, und mit seiner Offenbarung wird er selbst, der jetzt schon »das ist, was er redet«, (8, 25) noch wachsen. Wie sollte er auch nicht wachsen? Er geht ja zum Vater — erhebt sich zu ihm, zur vollen und offenbaren Einheit mit ihm, so daß fortan, klarer als jetzt, wer ihn sieht, auch den Vater sieht«. (9.) So ist denn sein Hingang eine Erhöhung seines Wesens, oder doch der Form seines Daseins, jedenfalls eine Erhöhung im Geiste der Seinigen. Scheinbar und äußerlich ist sein Hingang allerdings eine Niederlage. »Der Fürst dieser Welt«, die vorweltliche Urlüge, der Vater des Teufels und der Juden (8, 44) ist gegen Jesus gleichsam zum Kampf ausgezogen, und hat ihn niedergeworfen. Doch hat er ihm nichts nehmen können, sondern hat ihm nur durch den freiwillig übernommenen Tod Gelegenheit gegeben, auch der Welt zu zeigen, daß er den Vater liebt, und des Vaters Gebot erfüllt.

Dieser am Kreuze vollzogenen Offenbarung bedurften die Jünger eigentlich nicht, wohl aber bedurfte ihrer die Welt, und auch die in der Welt zerstreute Gemeinde der Gotteskinder. (3, 14—15. 11, 51—52. 12, 28ff.)

So sollen die Jünger den Tod Jesu betrachten, damit sie Frieden haben, muthig seien, und durch die neue ihnen bevorstehende Offenbarung des vollkommenen Glaubens theilhaft werden.

XV, 1—16.

Mit dem Schlußworte des vorangehenden Abschnittes konnte man meinen, die Abschieds- oder doch die Tischrede Jesu sei zu Ende. Nun beginnt sie gleichsam von Neuem und dauert wenigstens noch ebenso lange, als sie schon gedauert hat. Sie ist eben, — ohne Zorn noch Eifer sei's gesagt, langstilig und schleppend, reich an Wiederholungen und überhaupt an überflüssigen Worten, grundverschieden, Gott sei Dank, in ihrer ganzen Gestalt von dem aus den drei ersten Evangelien uns bekannten, so scharf ausgeprägten, so energisch stilisirten Reden des geschichtlichen Jesus. Wahrlich, — so darf man hier wohl sagen, wenn Jesus, auch bei seinem Abschiedsmahle, so gesprochen hätte, seine aufmerksamsten Jünger wären beim sanften Säuseln seiner allerdings sehr tiefsinnigen Rede, einer nach dem andern, gerade wie die zehn Jungfrauen des Gleichnisses, sämmtlich eingeschlafen.

Mit dem vorangehenden Abschnitt steht dieser neue Passus jedenfalls in keinem logischen, überhaupt in keinem innern Zusammenhang, und es fragt sich, wie er entstanden ist, wie er veranlaßt wurde. Manche Schrifterklärer haben vermuthet, daß Jesus nach den in 14, 31 gesprochenen Worten, sammt seinen Jüngern aufgestanden sei und den Weg nach dem Oelberge angetreten habe; daß er unterwegs, sei es beim Anblick des großen, den Tempel schmückenden goldenen Weinstocks, oder indem er an einem Weinberg vorüberging, Veranlassung nahm, von sich selbst als von »dem wahren Weinstock« zu reden. Schade nur, daß der Evangelist mit keiner Silbe auf einen solchen Text der Rede Jesu hinweist, und daß er von einem Fortgehen Jesu erst am Anfang des 18. Capitels spricht! Uebrigens verliert der allerdings ganz schöne und ansprechende Rahmen, den man uns so zur Einfassung dieses Redestücks vorschlägt, sehr viel von seinem Werth, ja von seiner Brauchbarkeit, wenn man einige der hier gegebenen — allerdings von unserm Evangelisten

vielleicht wenig beachteten äußeren Umstände in's Auge faßt: Es war Nacht, späte Nacht, und Jesus machte den Weg vom Speisesaale nach Gethsemane, nicht mit ein Paar Freunden, sondern mit eilf Jüngern, selbstverständlich nicht stehend, sondern gehend. Stellt man sich aber diese — meinetwegen sehr nebensächlichen, aber doch unabweislichen Verhältnisse vor, so wird man sich bei der Annahme beruhigen müssen, daß Jesus, — der johanneiische selbstverständlich — nachdem er die Seinigen zum Aufstehen und Fortgehen aufgefordert hatte, — noch am Tische liegen oder doch im Saale stehen blieb und so seine Abschiedsrede wieder aufnahm und fortsetzte. Uebrigens wäre auch nicht undenkbar, daß unser Evangelist, als er zuerst sein Buch schrieb, auf die 14, 31 gegebenen Worte den ersten Vers des 18. Capitels unmittelbar folgen ließ, und daß er später zwischen diese zwei Stellen die Blätter noch einschaltete, die wir jetzt als Capitel 15, 16 und 17 bezeichnen. Doch bei einem alle Realien so idealistisch behandelnden und mißhandelnden Schriftsteller, ist es vielleicht verkehrt, dieser Seite der Sache eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Also lassen wir die soeben berührten kleinen Fragen auf sich beruhen, und betrachten wir den Inhalt der hier gegebenen Rede.

Bei den drei ersten Evangelisten erklärt Jesus am Abendmahlstische, daß er »von diesem Gewächs des Weinstocks nicht mehr kosten werde, bis auf den Tag, da er mit ihnen, in seinem Reiche von einem neuen Weine trinken wird.« Dieses Wort, verbunden mit den bekannten Gleichnissen vom Weinberge, hat vielleicht unserm Evangelisten hier vorgeschwebt, und ihm, indem es seinen Antijudaismus anregte, den Stoff und die Veranlassung zu dieser umdeutenden Rede gegeben. Der wahre Weinstock, so meint er, ist nicht Israel, — so wenig als Israel »das Licht der Welt« ist, (Matth. 5, 14) sondern Christus ist's. Er ist in der wahren Welt, in der Welt der Ideen, das, wovon der Weinstock auf Erden nur ein schattenhaftes Abbild ist. Von der Frucht aber dieses wahren Weinstocks, von seinem Safte, wollen wir — nicht erst am Tage

seiner — am Ende problematischen Wiederkunft, wieder einmal trinken, sondern täglich, stündlich wollen wir es thun. Auch bedarf es dazu keiner besonderen Einrichtungen und Vorrichtungen. Wir, seine Jünger, seine Freunde, sind »ja von Anfang an mit ihm«, eins mit ihm. Er ist der Weinstock, wir die Reben, und der Saft, der in ihm fließt, ihn belebt und fruchtbar macht, er fließt auch in uns, und bringt auch in uns köstliche Frucht hervor. Gott selbst, der Vater, ist der Weingärtner, der Pfleger dieser herrlichen, die Welt schmückenden Pflanze. Die fruchtbringendn Zweige reinigt er, damit sie noch mehr Frucht bringen; die unfruchtbaren haut er ab — und überläßt sie dem Verderben. Sie gehörten nur scheinbar dem Weinstocke an. Sein Saft belebte sie nicht, sonst wären sie nicht fruchtlos geblieben. Weil sie aber fruchtlos und nutzlos sind, werden sie verbrannt werden, — wie das dürre Holz, von dem Jesus, nach dem Berichte des Lucas, auf dem Wege nach Golgatha sprach. (Luc. 23, 31.)

Nachdem der Evangelist in solcher Weise das von Jesus oft gebrauchte Bild vom Weinstock umgezeichnet hat, erschrickt er gewissermaßen vor den Consequenzen, die man aus diesem neuen Bilde, und überhaupt aus seiner Lehre von Christus, zum Aergerniß mancher Schwachen ziehen könnte: Ist Christus der Weinstock — und wir die Reben, so sind wir, so zu sagen, aus demselben Holze wie er gebildet, und wie wir als Reben unter der Hand Gottes, des Weingärtners, stehen, so steht auch er, als Weinstock, unter Gottes Hand, ist abhängig von ihm, wie wir. Das Winzermesser das uns reinigt, reinigt auch ihn. So logisch und nothwendig diese Gedanken auch sein mögen, so unbequem mußten sie unserm im Gedränge der kirchlichen Parteien lebenden Evangelisten doch erscheinen — und er hat es nicht verschmäht, sie durch einige, so zu sagen der zweiten Ausgabe hinzugefügten Bestimmungen zu mildern, zu vertuschen. Die Jünger, sagt hier Christus, verhalten sich zu ihm wie die Reben zum Weinstock — wie die Freunde zum Freunde, doch sollen sie nicht vergessen, daß er sie erwählt, er sie belehrt

hat; daß er ohne sie gelebt und gewirkt hat, sie aber nie ohne ihn; daß er sie auch jetzt noch, wie früher in der Zeit der »Surrogat-Gnade«, unter dem alten Bunde, (1, 17) Knechte, Sklaven nennen könnte (13, 13—16); daß er für sie sterben wird, nicht sie für ihn. Sterbend aber wie lebend, zeigt er ihnen die größte Liebe, die man sich nur denken kann. Diese Liebe sollen sie nachahmen, und so in ihm bleiben, wie er im Vater bleibt, zu dem er also nicht, oder nicht blos, im Verhältniß des Weinstocks zum Gärtner, sondern auch in dem des Sohnes zum Vater steht, ja in einem noch innigeren. Denn er ist in Gott und Gott in ihm.

Bemerken wir noch schließlich, daß an dieser Stelle seines Buches, wie an manchen andern, der Evangelist Bilder und Farben zum Theil aus dem Alten Testament, besonders aus Jesaia 27 und Hesek. 15 entlehnt hat.

XV, 17—27.

In der Gemeinde der Jünger soll also — und wird Liebe herrschen. Die Welt aber, die Gesammtheit Derer, die nicht zum Logos gehören, und wegen ihres rein irdischen, fleischlichen und teuflischen Ursprungs zu ihm nicht gehören können, — die Welt wird die Gemeinde hassen, verfolgen, wie sie Christus gehaßt, verfolgt, getödtet hat. Das Wort der Gemeinde kann die Welt ebenso wenig annehmen, als sie das Wort Christi angenommen hat, und wie sie die erlösenden, erleuchtenden Thaten Christi, seine unvergleichlichen Wunder verkannt und verlästert hat, so wird sie auch die schönsten Werke der Kirche verkennen und verlästern. Wenn die Welt Solches thut, handelt sie ihrem Ursprung gemäß und folgt einer von Gott gesetzten, geweissagten Naturnothwendigkeit. Doch ist sie dabei nicht sündlos. Ihre Sünde besteht — nicht in dem Mißbrauche ihrer Freiheit, sondern in ihrer vollendeten Verblendung und Gottlosigkeit. Doch sei die Welt, wie sie wolle, die Jünger Jesu sollen und werden vor ihr, wie Jesus es auf Erden stets

gethan hat, durch Wort und That die Wahrheit bezeugen. Der Paraklet, d. h. der in den Jüngern fortlebende Christus, wird durch sie, die von jeher ihm angehörten, ursprünglich bei ihm waren, dieses Werk fortsetzen — auch vor denen, die ursprünglich nicht bei ihm waren, und nie bei ihm sein werden.

XVI, 1—6.

Dieser Abschnitt schließt sich unmittelbar dem vorangehenden an, und hier, wie 14, 1, wie öfter, stört die hergebrachte Kapiteleintheilung das Verständniß des Zusammenhangs. Christus verweilt bei der Weissagung der den Jüngern, selbstverständlich nicht blos den Zwölfen, sondern auch der späteren Gemeinde, bevorstehenden Verfolgungen. Er zeigt ihnen jetzt dieses traurige Zukunftsbild, damit sie, wenn es sich verwirklicht, »nicht irre werden«. Sie sollen die Verfolgungen begreifen lernen, als eine von Christus und von der heiligen Schrift geweissagte, in der Natur der Dinge, in der Sünde der Welt begründete Thatsache. Wie Christus durch sein Kommen und Wirken das in den Seinigen gleichsam verborgene Licht zum Ausbruch gebracht hat, so muß er auch die in der Welt, unter scheinbarer Frömmigkeit verborgene Finsterniß, zur Selbstoffenbarung bringen. Deßhalb wird die Welt, — angeblich Gott zu Ehren, in der That aber, weil sie weder Gott, noch den Logos kennt, aus vermeintlicher Religion die Träger der Religion verfolgen. Daß es so kommen würde, so kommen müßte, das sah der johanneische Christus, wie alles Andre, von Anfang an voraus, hat es aber seinen Jüngern, so lange er bei ihnen war, sie durch seine leibhafte Erscheinung schützen und erquicken konnte, nicht gesagt. Jetzt sagt er es ihnen, damit sie, mit der Kraft des Wissens ausgerüstet, der Zukunft muthig entgegengehen.

XVI, 7—15.

Als Christus die Seinigen so an seinen bevorstehenden Tod erinnert, werden sie ganz traurig. Er aber tröstet sie, indem er

sie hinweist auf den Nutzen seines Heimgangs. Nur wenn er fortgeht, kann er kommen; nur dadurch, daß er seine sichtbare Form, sein Fleisch ablegt, kann er als unsichtbarer, in den Jüngern wohnender Geist, als Paraklet, als Tröster, sich offenbaren. In dieser neuen, aber doch mit der früheren zusammenhängenden, aus der früheren hervorgegangenen Form, wird er die Jünger »als Geist der Wahrheit in aller Wahrheit führen«, von Erkenntniß zu Erkenntniß, von Licht zu Licht, und so die Offenbarung der Zukunft ihnen erschließen. Vor dem Lichte aber, das in ihnen und von ihnen aus über die Welt leuchtet, wird die Finsterniß der für das Licht, jetzt wie von Anfang an, undurchdringlichen Welt offenbar werden. (1, 5. 10—11.) Durch den Paraklet, d. h. durch die besprochene neue Offenbarung Christi, wird die Welt gerichtet, in ihrer unrettbaren Sündhaftigkeit dargestellt werden. Der Paraklet wird die Sündhaftigkeit der Welt, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Gericht offenbaren: der Welt Sünde, d. h. ihre vollkommene Verstocktheit, dadurch, daß die Welt auch den verklärten Christus, trotz seiner jetzt mehr als sonnenklaren Offenbarung, nicht erkennt; Gottes Gerechtigkeit dadurch, daß Christus jetzt auch ihren leiblichen Augen, als einer, dessen sie nicht würdig war, entzogen und in die unsichtbare Wohnung des Vaters versetzt ist (Vergl. Hebr. 11, 38.); Gottes Gericht dadurch, daß jetzt, vor dem in der Gemeinde wachsenden Lichte, »Fürst der dieser Welt,« der Geist der Urlüge, in seiner ganzen Nichtigkeit dargestellt wird.

XVI, 16—24.

Bald wird der sichtbare Christus verschwinden, bald der unsichtbare sich offenbaren. Dies sagt er selbst den Jüngern, hier wie überhaupt in der ganzen Abschiedsrede, wie man meinen sollte, klar genug. Sie verstehen aber nicht, was er sagt. Denn in der That haben sie — nach der Meinung unsres Evangelisten, nicht verstanden, was er eigentlich meinte, als er, in den von den drei

ersten Evangelisten uns aufbewahrten Reden, von seinem baldigen Fortgehen, und von seiner baldigen Rückkehr weissagte. Als »die drei Tage«, von denen er so oft gesprochen hatte, vergangen waren, fragten sie sich unter einander, ängstlich forschend und zweifelnd, was er denn mit dieser kurzen Frist sagen wollte. Sie fragten ihn, — hätten ihn gerne fragen mögen, nach dem Sinne seiner Worte. Er war aber nicht mehr da. Nur unsichtbar sprach er zu ihnen, zu denen, die Ohren hatten, ihn jetzt zu hören. Sie erinnerte er an einen seiner früheren Lieblingssprüche: »Bittet, so werdet ihr empfangen.« (Matth. 7, 7.) Wies sie mit diesem Spruch von seiner sichtbaren Erscheinung hinweg, und zum Vater hin, — damit sie vom Vater, »im Namen Jesu«, in seinem Auftrage, in seinem Geiste, die Meinung der räthselhaften Worte sich erbitten möchten — nicht mit Gebetformeln, sondern mit wahrem Gebet, mit tiefer, schmerzlicher Sehnsucht. Alle aber, die dieser Mahnung folgten, fanden was sie suchten. Unter bitteren Schmerzen allerdings, unter den Schmerzen der Trauer, der Vereinsamung, der Verfolgung, der Sehnsucht, des Zweifels, fanden sie den geliebten Meister wieder. Die gläubige Gemeinde ward gleichsam ein zweites Mal seine Mutter. Sie gebar sich ihn nochmals, und als sie ihn so bekam, aus den Schmerzen ihres qualvollen Suchens, erging es ihr wie jeder Mutter: über der Freude, daß ein Mensch, — diesmal war es der wahre, der ideale Mensch, der Menschensohn, — zur Welt geboren war, vergaß sie bald alle Wehen der Geburt. Und im Genuß der seligen Gegenwart, der noch seligeren Zukunft, verschwand für sie, als ein lästiges Traumbild, die Vergangenheit.

XVI, 25—33.

Alles Vergangene, alle Reden und Thaten Jesu werden jetzt den Gläubigen als ein großes Gleichniß erscheinen. Von nun an wird Jesus als Paraklet, ohne weiteres Gleichniß, ohne Räthsel, ihnen die Wahrheit offenbaren. Im Voraus aber gibt er ihnen hier den Gesammtinhalt, die Summa seiner ganzen künftigen Offenbarung

— und also auch den Schlüssel zum Verständniß der früheren, in Gleichnissen und Räthseln, geschehenen: Es ist der Vater. Vom Vater hat er von Anfang an, ehe er in die Welt kam, und als er in der Welt war, gesprochen. Vom Vater wird er in aller Zukunft sprechen, immer klarer und vollständiger. Er geht ja zum Vater, verschwindet in ihm — und wie der Logos im Anfang Gott war, (1, 1.) so wird in Zukunft Gott immer klarer, als sein ganzer Inhalt erscheinen. Nun verstehen die Jünger — wie aus einem Traume erwachend, also noch etwas unklar, den Sinn des Meisters. Daß er aber ihre jetzige Aufklärung noch nicht als eine vollendete ansieht, daß die geweissagten Kämpfe und Mühsale ihnen nicht erspart werden können, gibt er ihnen, im Schlußwort seiner Abschiedsrede, deutlich genug zu fühlen. Zugleich aber ermuntert er sie zu einem festen Glauben und Hoffen. Er hat gesiegt, die Welt überwunden; für sie hat er gesiegt. Und sein Sieg gehört ihnen, wenn sie durch den Glauben mit ihm eins werden.

XVII, 1—26.

Am Schlusse seines Abschiedsmahls spricht der geschichtliche Jesus das am Schlusse des Passahmahles in Israel übliche Loblied. (Matth. 26, 30 und Marc. 14, 26.) Der johanneische Christus aber schließt seine mit der jüdischen Passahfeier nirgends in der geringsten Berührung stehende Abschiedsrede wie geistliche Redner überall gerne ihre Reden schließen, mit einer gebetartigen Peroratio. Doch von der Innigkeit eines wirklichen Gebetes, von irgend einem Ringen einer menschlichen Seele mit Gott, ist hier keine Spur. Es ist ja nicht ein Mensch, sondern der Fleisch gewordene, jetzt schon von der Welt scheidende Logos, der hier spricht, gewiß nicht um irgend etwas zu erreichen, was er nicht schon hätte, was ihm nicht unbedingt sicher wäre, sondern um vor den Hörern, und wie Augustin ganz richtig bemerkt[1]) vor den

[1]) Ipse Dominus, tanquam praevidens quid lecturos movere possit... Tractat. CVII.

künftigen Lesern unseres Evangeliums auszusprechen, was er denkt und will, um in einem verhältnißmäßig kurzen Schlußworte noch einmal an die Hauptgedanken seiner Abschiedsrede — und aller seiner Reden zu erinnern. Himmelweit sind wir hier entfernt von den einfachen, wahren, aber dem verwöhnten Geschmack unsres Evangelisten und seiner überspannten Denkweise nicht zusagenden Gebeten des geschichtlichen Jesus. Jesus betet hier ein langes, und wie man sagt, schönes Gebet, um von den Leuten — ja von den sogenannten Christen aller Zeiten und Länder gesehen und gehört zu werden — garnicht so, wie im Vaterunser, oder im Gethsemane'schen Gebete. Etwas derartiges wäre zu jüdisch und des Logos durchaus unwürdig gewesen! Doch scheint unser Evangelist, indem er dieses Gebet seinem Christus andichtete, überall an das — in der Gemeinde seiner Zeit wohl bekannte und viel beliebte Vaterunser gedacht, ja er scheint — man verzeihe das kecke Wort — dieses Gebetlein des jüdischen Jesus an einigen Stellen parodirt zu haben. Jedenfalls läßt er seinen Christus dazu, an einigen Punkten wenigstens, eine oppositionelle Stellung einnehmen.

Schon in der Anrufung redet sein Christus, nicht den »Vater im Himmel« an, sondern den »Vater,« und im Verlauf des Gebets, den »heiligen, den gerechten Vater«. Der Vater ist ja für ihn nicht im fernen Himmel; »der Vater ist in ihm, und er im Vater«. Doch — wahrscheinlich »um des Pöbels willen«, erhebt er betend die Augen gen Himmel, wegsehend von allem Niedrigen und Gemeinen, doch nicht, wie die betenden Juden, dem Tempel sich zuwendend. Wie der geschichtliche Jesus im Vaterunser, so spricht auch hier der johanneische Christus in verschiedenen, etwas verhüllten Formen, das Wort »geheiligt werde dein Name«. Doch der Name, der geheiligt werden soll, ist hier der in Jesu selbst wohnende Gottesname, — der Gottesname, den Gott ihm gegeben hat[1]), und geheiligt soll dieser Name dadurch werden, daß die Jünger,

[1]) In den besten Handschriften heißt es Vers 11 und 12 nicht, »die du mir«, sondern »den du mir gegeben hast«.

in der Wahrheit, d. h. in Christus selbst, der die Wahrheit ist, geheiligt werden. Er selbst heiligt sich für sie, indem er in heiligem — doch seiner unüberwindlichen Kraft nicht allzuschwerem Gehorsam lebend und sterbend sich für sie opfert.

Vom »Reiche Gottes« ist hier allerdings nicht ausdrücklich die Rede, wie im Vaterunser — und es wird nicht verlangt, daß es komme — auf Erden komme. Es ist ja schon da, insofern weder Jesus noch die Seinigen zur Welt gehören, insofern Jesus jetzt schon das ganze ihm vom Vater aufgetragene Werk vollendet hat. Doch bedarf es noch in einem gewissen Sinne der Vollendung — im Bewußtsein der Menschen: Die Jünger sollen noch zur Erkenntniß, zur Anschauung der Herrlichkeit ihres Meisters gelangen, und auch zum Bewußtsein ihrer Einheit mit ihm und durch ihn mit Gott. Selbst die Welt, die rettungslos verlorne, soll dann — in ihrer Weise, vergeblich staunend, glauben und erkennen, daß Gott in den Jüngern ist und in Christus war.

»Das tägliche Brot«, das leibliche wird hier allerdings mit keiner Silbe erwähnt — war doch selbst bei der Beschreibung des Abschiedsmahles von Speise und Trank kaum die Rede — wohl aber wird hier des »überwesentlichen Brotes« gedacht, »der Worte, die der Vater ihm, und er ihnen gegeben hat«, und von denen sie erkannt haben, daß sie Gottes ebensowohl als Christi Worte sind. Von solchen Worten leben die Jünger, nicht von Brot.

Von »Schulden«, die den Jüngern erlassen werden sollen, spricht der johanneische Christus überhaupt nirgends, also auch hier nicht. Auf die »Versuchungen« aber, denen die Jünger ausgesetzt sind, weist er hin, indem er den Vater bittet, sie »vor dem Bösen zu bewahren«. Daß der Vater sie »dem Bösen entreißen« möge, darum bittet er nicht; sonst müßte ja der Vater sie sofort der im Argen liegenden Welt entreißen.

So kann denn dieses Gebet dem aufmerksamen Leser leicht als eine von unserm Evangelisten umgearbeitete, johanneische Ausgabe des Vaterunser-Gebetes erscheinen. Doch ist der in dieser Ver-

gleichung mit dem Vaterunser gegebene Gesichtspunkt zur richtigen und vollen Auffassung der in diesem johanneischen Herrngebet ausgesprochenen Gedanken bei weitem nicht genügend. Nur wenn man es als Abschluß der letzten Rede und aller Reden Christi, als summarische Erinnerung an seine ganze Lehre auffaßt, versteht man es richtig.

Sehr einfach, aber gewiß sehr brauchbar ist übrigens auch die von Tischendorf, in seiner Ausgabe des Neuen Testaments, in lateinischer Sprache gegebene Ueberschrift dieses 17. Capitels: »Christi priesterliches Gebet für sich, für seine Apostel und alle Gläubigen.«

»Für sich selbst« betet Christus hier, besonders Vers 1—8. Er verlangt, was ihm vom Vater von Anfang an gegeben, und also unbedingt gewiß ist, daß der Vater ihn verherrlichen möge, bei sich selbst, im Himmel — und auf Erden, in den Jüngern; daß Alle ihn erkennen, als den Gottgesandten, als den Träger des göttlichen Namens, als den Verkündiger des göttlichen Wortes, der Wahrheit, als den Sohn, der im Vater, und in dem der Vater ist.

»Für seine Apostel« betet Christus, besonders Vers 9—19, und wünscht, was ihm der Vater gegeben hat, daß sie bewahrt werden vor dem Bösen, in der Gemeinschaft mit ihm, in dem ihm mitgetheilten göttlichen Namen. In ihm, der das Wort ist und die Wahrheit, in ihm mögen sie geheiligt werden und zur vollen Freude gelangen, durch das Bewußtsein ihrer Einheit mit ihm und mit Gott.

»Für die Gläubigen« alle betet Christus, besonders von Vers 20—26, und wünscht vor allem, daß sie einig seien unter einander, wie der Vater und er, in ihrer Gesinnung sowohl als in ihrem Wesen eins sind. Die Sorge um die Einheit der zur Zeit unsres Evangelisten schon so vielfach getrennten Gemeinde lag dem johanneischen Christus besonders schwer auf dem Herzen. Doch nicht blos die in Eintracht bestehende, in übereinstimmenden oder sich vertragenden Ueberzeugungen begründete Einheit wünscht und empfiehlt hier Christus seiner Kirche. Er erstrebt für sie etwas unendlich größeres, was ihr auch, nach seiner Lehre schließlich nicht fehlen wird: die Erkenntniß, das klare, den ganzen Geist beherrschende

Bewußtsein, daß alle ihre Mitglieder ein Leib sind, dessen Seele er selbst, und in ihm, Gott ist. Indem sie zu diesem Bewußtsein gelangen, werden sie »vollendet werden in der Einheit,« und die Welt selbst, wenn sie auch nicht mit beseligendem Glauben der seligen Gemeinde sich anschließen kann, wird doch ihre Herrlichkeit bewundern und in ihrer Weise anerkennen, daß Gott in ihr ist, und auch in Christus war. Also wird der Vater in dem Sohn, und der Sohn in dem Vater verherrlicht werden. Also wird der Sohn im Himmel und auch auf Erden, zu der ihm von Anfang an bestimmten Herrlichkeit gelangen.

XVIII, 1—12.

Wie Plato am Ufer des Kephisos in dem Garten der Akademie, mit seinen Freunden zu philosophischen Gesprächen sich versammelte, so pflegte der johanneische Christus mit seinen Jüngern, jenseits des Cedernbaches, in einem Garten zusammen zu kommen. Diesen Ort kannte der Verräther wohl, deßhalb kam er dahin, um Jesus gefangen zu nehmen. Er führte aber mit sich eine große Schaar römischer Soldaten, eine ganze Cohorte, wohl nicht weniger als 500 Mann, die ihm, wahrscheinlich durch Vermittlung der jüdischen Priester, gegeben worden war. Dazu begleiteten ihn auch »Diener der Hohenpriester und der Pharisäer,« d. h. jüdische Tempel- oder Gerichtsdiener. Man war, wie es scheint, auf einen Widerstand der Jünger, vielleicht noch andrer Anhänger Jesu gefaßt — nicht ganz ohne Grund, wie wir aus der Kampflust des Petrus schließen dürfen. So kamen sie denn in dunkler Nacht, mit Fackeln und Lampen den suchend, der sich mit Recht das Licht der Welt nannte. Mit leichter Mühe, ja ohne irgend welche Mühe, hätte er sie alle lähmen, vernichten können — wie Elias einst die gegen ihn ausgesandten Schaaren tödtete. (II. Kön. 1.) Mit einem Wörtlein kann er sie fällen, und läßt sie auch in allen Gliedern fühlen, daß er es kann. Aber seine göttliche Macht will er nur

zum Heil der Seinigen gebrauchen. So geht er denn den Häschern entgegen, gibt sich ihnen zu erkennen, entwaffnet den Widerstand des ohne Erkenntniß eifernden Petrus, gibt sich gefangen, läßt sich binden und fortführen, — um die Seinigen zu befreien, sie der Gewalt der jüdischen Priesterknechte und auch der römischen Soldateska für immer zu entreißen. Bei all' dem handelt er mit voller heiterer Freiheit. Von dem in den drei ersten Evangelien hier erzählten Seelenkampf ist in unsrer Erzählung kaum ein schwaches Echo zu vernehmen, und auch dieses Echo ist völlig umgebildet, hat einen ganz neuen Klang gewonnen. Es ist nicht der Angstschrei einer ringenden Seele, sondern der kräftige Ruf eines Siegers.

XVIII, 13—14.

Ein Hannas wird als »der Hohepriester« auch in der Apostelgeschichte neben Kaiphas genannt, (4, 6.) und im Thalmud ist von mehreren amtlich hervorragenden Männern dieses Namens gelegentlich die Rede, unter andern auch, von einem Hannas, der der Schwiegervater eines Synedrialpräsidenten, also vielleicht mit dem hier erwähnten identisch war.

Warum aber Jesus zu Hannas geführt wird, ist unklar. Daß irgend ein vorläufiges Verhör hier stattgefunden habe, kann man vermuthen; es wird aber nicht gesagt. Fast möchte man, den Buchstaben unsres Textes pressend und der allegorisirenden Manier unsres Schriftstellers folgend, annehmen, daß Jesus »zuerst« zu Hannas geführt, und von ihm selbstverständlich verworfen werden mußte, »weil« Hannas der Schwiegervater des Kaiphas, des in diesem Jahre fungirenden Hohenpriesters, war. Denn als Schwiegervater des Hohenpriesters, war Hannas der Vater des dem Hohenpriester angehörenden Weibes, — bildlich und allegorisch, der Vater Israels. Deßhalb mußte Jesus zuerst von ihm verworfen werden.

XVIII, 15—18.

Während Jesus von Hannas zu Kaiphas geführt wurde, was hier nicht gesagt, wohl aber, wie aus dem folgenden Abschnitt hervorgeht, vorausgesetzt wird, — verließen ihn seine Jünger, ein Wort bewährend, das er selbst gesprochen hatte. (16, 32.) Doch Petrus und der Lieblingsjünger folgten ihm. Der Lieblingsjünger folgte ihm sogar bis in den Hof des hohenpriesterlichen Palastes. Er war bekannt mit dem Hohenpriester, stand den höheren Kreisen der jüdischen Geistlichkeit nahe. So sprach er denn mit der Thorhüterin und verschaffte seinem Freunde Petrus Einlaß in den Hof des Hohenpriesters. Petrus aber, obwohl er sich erkühnt, Jesu bis hieher nachzufolgen, hatte doch nicht den Muth, ihn zu bekennen. Vor der jüdischen Magd und vor den heidnischen Kriegsknechten, verleugnete er ihn dreimal. So hatte denn Jesu Lieblingsjünger seinen Freund Petrus, indem er ihm helfen wollte, Jesu treu zu sein, wider seinen Willen zu Falle gebracht; übrigens hatte er ihn eingeführt, nicht in irgend ein Heiligthum, sondern nur in den öden, dunklen, kalten Hof eines jüdischen Priesterpalastes. Indem der Lieblingsjünger an seinem Freunde so handelte — und indem sein Freund sich so schwach erwies, gaben sie beide, so zu sagen, ein Vorspiel dessen, was der Apostel Paulus im Briefe an die Galateer erzählt. (2, 11 ff.) Fast erscheint der Lieblingsjünger hier als ein Bild des Paulus; der Hof des priesterlichen Palastes als ein Bild der antiocheniſchen, von jüdischen Streitfragen aufgeregten Gemeinde.

XVIII, 19—24.

Dieses Verhör soll nicht vor Hannas, sondern vor Kaiphas, vor »dem Hohenpriester«, stattgefunden, (vergl. Vers 13. 19. 22. 24) und der Vers 24 sollte eigentlich weiter oben, vor dem Verse 15 stehen. Vielleicht stand er auch ursprünglich an diesem Orte, und sind zwischen Vers 14 und 15 ein paar Zeilen ausgefallen, in

welchen berichtet oder doch angedeutet wurde, was zwischen Hannas und Jesus verhandelt worden.

Was hier von dem Verhör bei Kaiphas berichtet wird, erinnert an eine Stelle der Apologie des Sokrates, Cap. 21. »Wenn Jemand, so spricht dort der berühmte Angeklagte zu seinen Richtern, euch sagt, daß er von mir etwas besonderes gelernt oder gehört habe, was nicht alle Andern auch gehört hätten, so wisset, daß er nicht die Wahrheit sagt.« Wie Sokrates, so leugnet hier Jesus, daß er irgendwie eine esoterische Lehre vorgetragen, oder mit seinen Jüngern etwas im Geheimen betrieben habe. Er beruft sich auf seine öffentliche, »im Tempel und in der Synagoge, wo überall die Juden zusammenkommen«, vorgetragene Lehre. Daß Jesus nicht mit diesen, für die heidenchristlichen Leser unsres Evangeliums formulirten Worten vom Tempel, und von der Synagoge, und von den Juden gesprochen habe, ist wohl nicht zu bezweifeln. Sehr wahrscheinlich aber ist, und jedenfalls mit geschichtlichem Takt gefunden, die Annahme, daß bei dem Verhör Jesu Fragen gestellt wurden, wie die hier erwähnten und angedeuteten, und daß Jesus diese Fragen so beantwortet hat, wie er es hier thut: stolz ablehnend.

XVIII, 25—27.

Während Jesus dem Hohenpriester und dem rohen Gerichtsdiener so antwortete, mit solcher Ruhe, solcher Erhabenheit, und mit unerschütterlicher Treue für die Sicherheit seiner Jünger sorgte, vollendete Petrus seine dreifache Verleugnung. Alsbald aber krähte der Hahn, das Wort des Meisters bewährend, (13, 38) und den nahen Anbruch eines neuen Tages verkündigend. (Vergl. Matth. 26, 69 ff. und Parall.)

XVIII, 28—32.

Nach dem vor Kaiphas bestandenen Verhör, wird Jesus in das Gerichtshaus des Pilatus geführt, wahrscheinlich von den jüdischen Gerichts- und Priesterdienern, und auch von der römischen

Cohorte. Es war aber noch früher Morgen, und der Tag brach an, an welchem nach der von den drei ersten Evangelien entschieden und, wie wir gesehen haben, (vergl. Anmerkung zu 13, 1ff.) aus religiösen Gründen abweichenden Chronologie unsres Schriftstellers, die Juden das Passahlamm essen sollten, — ein paar Stunden, nachdem Jesus, als das wahre Passahlamm den Seinigen die Thore einer neuen Zeit, die Periode der Freiheit und des gottseligen Lebens sterbend eröffnet hatte. An dieser wahren Passahfeier sollten die Juden keinen Antheil haben, um aber ihr Passahlamm, das Sinn- und Schattenbild des wahren, essen zu können, blieben sie draußen stehen, vermieden jede Berührung mit dem heidnischen Gerichtshause, in welches Jesus jetzt eingetreten war. Pilatus aber tritt heraus zu ihnen, mit einer eher eines christlichen Missionars als eines römischen Statthalters würdigen Herablassung, und fragt sie, was sie denn für eine Anklage gegen Jesus vorbringen? Nach allem, was sie dem Pilatus von Jesu, namentlich von seinen messianischen Aussprüchen, schon gesagt, erwarteten sie, wie es hier scheint, diese Frage nicht mehr. Sie meinten, der Tod Jesu sei ihnen schon bewilligt worden. Deßhalb kommen sie in eine augenblickliche Verlegenheit, in welcher sie verrathen, — was die wirklichen Ankläger Jesu gewiß sich selbst nicht sagen konnten, daß sie gegen Jesus gar keine bestimmte, vor einem römischen Gerichte irgend wie stichhaltige, öffentlich vorzubringende Anklage, wohl aber den entschiedenen Willen hatten, Jesus aus der Welt zu schaffen. Pilatus, der deutlich gesehen hat, daß es zwischen ihnen und Jesu sich eigentlich nur um jüdische religiöse Fragen handelte, will noch einmal ihnen den ganzen Prozeß zuschieben. Sie aber, weil das römische Gesetz — nach der vielleicht unrichtigen Annahme unsres Evangelisten, ihnen damals schon nicht mehr erlaubte, ein Todesurtheil zu vollziehen, oder weil ihr eignes Gesetz, wie unser Evangelist es verstand, ihnen nicht gestattete, »irgend jemanden«, auf Grund dessen, was Jesus gethan und gelehrt hatte, zum Tode zu verurtheilen, (vergl. 7. 19. 10, 31ff.), bleiben bei ihrem Entschlusse,

Jesus dem heidnischen Gerichte zu überliefern, damit er gekreuzigt, »erhöht« würde, und so — ohne ihre Absicht, das Wort in Erfüllung ginge, das er von seinem Tode gesagt hatte. Vergl. 3, 14ff. 12, 32—42. Vielleicht ist auch hier an den bei Matth. 20, 18—19 und Parall. aufbewahrten Ausspruch zu denken.

XVIII, 33—40.

Nun beginnt im Innern des Gerichtshauses das entscheidende Verhör. Daß irgend ein Zeuge, daß namentlich ein Jünger Jesu, diesem Verhör beigewohnt habe, sagt unser Evangelist mit keinem Worte; auch gibt er nicht die geringste Andeutung über die Quelle seines Berichtes, dem gewiß kein größeres Maß von Geschichtlichkeit als den meisten vorigen Erzählungen zukommt. Wie der wirkliche Jesus vor Pilatus sich benommen hat, das können wir aus den allerdings sehr dürftigen, fragmentarischen Berichten der drei ersten Evangelien einigermaßen entnehmen. Hier sehen wir nur wie der Fleisch gewordene Logos, nach der Vorstellung unsres Evangelisten, sich benehmen mußte.

Auf die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden sei? antwortet Jesus nicht, wie bei Matth. 27, 11 und Parall., mit der dem Sinne nach einfach bejahenden Formel: »Du sagst es«, sondern, diese Formel sehr frei um- und fortbildend, »sagst du dies von dir selbst, oder haben es dir Andre gesagt?« Mit anderen Worten: Er fragt ob der Titel »König der Juden« — im Sinne des Pilatus, der diesen Titel gewiß nicht buchstäblich auffassen konnte, der ihn vergeistigen, vielleicht ironisch nehmen mußte, oder im Sinne der Juden zu verstehen sei. Im Sinne der Juden, so antwortet hier Jesus, kommt mir dieser Titel nicht zu. »Mein Reich ist nicht von dieser Welt«, überhaupt nicht irdisch. Die Juden sind nicht meine Unterthanen, sondern meine Feinde, denen ich jetzt, nach einem höheren Willen, preisgegeben werde. (19, 11.) Wäre mein Reich irdisch, diesem Boden entwachsen, so hätte ich eine Leibwache, die jetzt für mich kämpfen würde. Vielleicht dachte der Evangelist, indem er auf eine solche Leibwache, auf kämpfende Diener des Messias

hinwies, an die himmlischen Legionen, von denen der geschichtliche Christus in einem ähnlichen Zusammenhang sprach. (Matth. 26, 53—54) Jedenfalls wollte er seinen Jesus ausdrücklich erklären lassen, daß er im jüdischen Sinne nicht König der Juden sei, noch sein wolle. Nur in einem geistigen, dem Pilatus nahe liegenden Sinne, ist er König, ein König aller derer, die aus der Wahrheit, nicht aus Fleisch und Blut geboren sind, (vergl. 1, 13.) und eben deshalb seiner Stimme gehorchen. Will man die Kinder der Wahrheit Juden nennen, so ist er in diesem metaphorischen und allegorischen Sinne, den die Christenheit von Paulus an gewissermaßen sich angeeignet hat, der König der Juden. (Vergl. 39 und 19, 19—22.)

»Was ist Wahrheit?« fragt Pilatus — nach der Vorstellung unsres Evangelisten nicht mit frivoler Gebärde und Stimme, sondern die Wahrheit, wenn auch noch im Dunkeln suchend. Jetzt aber hat er thatsächlich nicht Zeit, dieses Suchen ordentlich zu betreiben. Er hat — einstweilen noch als blindes Werkzeug, Gottes Willen zu vollbringen. Deßhalb geht er hinaus zu den Juden, erklärt Jesu Unschuld und macht einen vergeblichen Versuch, ihn zu befreien. Er will ihn dem jüdischen Volk gleichsam als eine Ostergabe schenken. Doch das Volk, in seiner Verblendung, zieht dem Lichte die Finsterniß, und Barrabas, den Räuber, dem Fürsten des Lebens vor. (Vergl. 3, 19—21. 10, 8 ff.)

Dieses Stück der johanneischen Passionsgeschichte, und ganz besonders das Wort: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt«, hat auf die Entwicklung des christlichen Denkens und Lebens einen großen — und wahrlich nicht heilsamen Einfluß ausgeübt. Es hat uns gewöhnt, das Christenthum als etwas überirdisches und durchaus unpraktisches, als ein Ideal anzusehen, das in dieser Welt nicht verwirklicht werden soll, noch kann. In einem gewissen Sinne allerdings ist das Christenthum auch, so zu sagen, übermenschlich. Die von ihm geweckten, unter seiner Herrschaft entwickelten Ideale, sind vielleicht unrealisirbar. Doch müssen wir, was übrigens auch unser Evangelist gewissermaßen thut, daran festhalten, daß die

Ideale des Christenthums, auch wenn sie nie vollkommen realisirbar wären, unverrückt die Ziele unsres Strebens sein und bleiben sollen. Andrerseits aber müssen wir, um der geschichtlichen Wahrheit willen, an der Thatsache festhalten, daß Jesus, wenn er den Titel »König der Juden« sich gab und sich gefallen ließ, was nach den Berichten der drei ersten Evangelien und überhaupt nicht zu bezweifeln ist, gewiß nicht mit diesen für jeden Juden sonnenklaren Worten einen nur für einige tief und fein denkende Geister faßbaren Sinn verband, daß er nicht Jahre lang mit dem gefährlichen Feuer gespielt hat, und schließlich »für eine Metapher gestorben ist«, die er sehr leicht in harmlose Prosa hätte übersetzen können.

XIX, 1—3.

Bei Matthäus und Marcus läßt Pilatus Jesus geißeln, nachdem er ihn zum Tode verurtheilt hat, und der Geißelung schließen sich die Mißhandlungen der römischen Soldaten an. (Matth. 27, 26ff. und Marc. 15, 15ff.) Bei Lucas wird nicht gesagt, daß Jesus gegeißelt worden sei, auch nicht, daß die römischen Soldaten ihn mißhandelt hätten. Solches thun bei Lucas nur jüdische Gerichtsdiener und Herodes. (22, 63—64. 23, 11.) Pilatus aber schlägt den jüdischen Anklägern vermittelnd vor, Jesus zu züchtigen, d. h. wohl, zu geißeln, und ihn dann frei zu lassen. (23, 16. 25.)

Zwischen diesen zwei divergirenden Ueberlieferungen, nimmt unser Evangelist einen Mittelweg: dem Matthäus und Marcus folgend, sagt er uns, Pilatus habe Jesus wirklich geißeln lassen, doch gibt er uns unzweideutig zu verstehen, diese Geißelung sei in der bei Lucas ausgesprochenen Absicht angeordnet worden: nicht zur Verschärfung der Todesstrafe, sondern zur Rettung Jesu. (Vergl. Vers 4ff.) Man kann sogar, wenn man den Wortlaut unsres Textes sehr genau nehmen will, vermuthen, Pilatus habe diese Geißelung — aus Schonung für Jesus, eigenhändig — und nicht mit dem gewöhnlichen besonders grausamen Werkzeug, nicht mit dem Fragellion, wie Matthäus und Marcus sagen, sondern mit einer einfachen Peitsche, mit der Mastix, vollzogen. Die Miß-

handlungen aber fallen hier, wie bei Matthäus und Marcus, nicht blos Juden, sondern auch römischen Soldaten zur Last. Doch erscheinen sie als eine unter der Hülle grotesker Grausamkeit, im dunkeln Drang, dargebrachte Huldigung. So wenigstens hat Augustin den Charakter dieser Soldaten aufgefaßt, als er sagte, daß unter denen, die Jesus banden und gefangen zum Tode führten, vielleicht solche waren, die später mit jubelndem Herzen zu ihm das Psalmwort sprachen: »Meine Bande hast du zerrissen[1])!«

XIX, 4—16.

Das Bild des Pilatus, wie es uns hier entgegentritt, ist offenbar bis zur Unglaublichkeit geschmeichelt: Dreimal soll er vor den Rathsherren und vor dem Volk Jesu Unschuld auf das Unzweideutigste, Bestimmteste ausgesprochen haben. (Vergl. 18, 38. 19, 4. 6.) Wie konnte er ihn dann, ohne auf seine Erklärung irgendwie zurückzukommen, zum Tode verurtheilen? Wie konnte er so handeln, ohne seine Würde selbst mit Füßen zu treten, ohne den immerhin zahlreichen Freunden Jesu Grund zu geben zu einer unwiderleglichen und nicht ungefährlichen Anklage? Selbst wenn er, als römischer Landpfleger, einen Mann, von dem die Rathsherren ihm sagten, er gebe sich für den »König der Juden«, und der diese Anklage nicht unbedingt zurückwies, der sie, nach älteren Berichten, ganz einfach bejahte, für unschuldig, oder doch für ungefährlich halten konnte, so mußte er, wenn er nicht verrückt war, entweder seine Ueberzeugung von Jesu Unschuld verschweigen, oder ihn nicht zum Tode verurtheilen. Da er ihn zum Tode verurtheilt, und die Kreuzesstrafe noch durch Geißelung verschärft hat, so muß man annehmen, daß er Jesus wahrscheinlich nicht für

[1]) Tractatus in Ioannem CXII. Mit zweifelloser Bestimmtheit betrachtet Augustin den Malchus, als einen künftigen Christen. Wurde ihm doch durch Petrus das Ohr, das Organ des alten Verständnisses abgehauen, und nach Lucas' Bericht, durch Jesus wieder hergestellt! (Luc. 22, 51.) Auch bedeutet selbst sein Name, vorausgesetzt, daß man ihn, wie Augustin thut, auf das hebräische Melech zurückführen und allegorisch deuten darf, daß er in Knechtsgestalt ein König war.

unschuldig, oder doch nicht für ungefährlich hielt, daß er jedenfalls seine Unschuld nicht dreimal feierlich ausgesprochen hat. Aber nicht blos ist hier Pilatus von Jesu Unschuld überzeugt — er, der Richter, fühlt sich von ihm gerichtet, mit gerechtem und doch barmherzigem Urtheil (10—12). Er fühlt sich zu ihm hingezogen als zum König der Wahrheit, (18, 37—39), er fürchtet sich vor ihm als vor einem Götterſohn (8): eine Furcht, die in damaliger Zeit schwerlich das Herz eines gebildeten Römers heimsuchte!

So fällt denn hier alle Schuld, alle Verantwortlichkeit für Jesu Verurtheilung und Tod auf »die Juden«. Ihnen hat Pilatus ihn übergeben, und sie haben ihn hingenommen, hingeführt zum Tode; (Vers 16.) eine Verleumdung, deren man einen so frommen Schriftsteller nicht für fähig hielte, wenn sie nicht hier, — wie leider auch bei Lucas, 23, 25—26, nicht aber bei Matthäus und Marcus (Matth. 27, 27—31. Marc. 15, 16—20.), — ganz unzweideutig geschrieben stünde! Es haben eben »manchmal auch Pfaffen Böses im Sinn!« Uebrigens läßt unser Evangelist auch die armen Juden nicht ganz ohne Entlastung. Was sie thun, thun sie »in der Meinung, Gott zu dienen«, 16, 2. Gottes Gesetz, wie es III. Mos. 24, 16 und V. Mos. 18, 20 geschrieben steht, wollen sie erfüllen. In einem gewissen Sinne haben sie es auch erfüllt. Als nämlich »Pilatus ihnen Jesus überlieferte, und sie ihn übernahmen,« war, nach der willkürlichen, nur allegorisch richtigen Chronologie unsres Evangelisten, der »Rüsttag« zum Osterfest, (14.) und indem sie ihn fortführten, und an ihm thaten, was sie wollten, bereiteten sie, nach dem Worte des Gesetzes und der Propheten, das wahre Osterlamm für die Welt, vielleicht sogar, wenn auch in unabsehbarer Ferne, für sich selbst. (19, 36—37.) Sie handelten ja in Allem unter dem Antrieb einer übermenschlichen Macht: »Der Fürst dieser Welt«, der Teufel, genauer gesagt, »des Teufels Vater, der auch ihr Vater ist«, 8, 44, war in ihnen, in ihrem Führer Judas. Er trieb sie, 13, 2. 14, 30. Er war es also, der Jesus dem Pilatus überlieferte, damit dieser ihn den Juden übergäbe. Er ist also der eigentliche Verbrecher, er der Urmörder, und Urlügner, doch ist dies

sein Verbrechen, dieser sein scheinbarer Sieg zugleich seine endgültige Niederlage. 12, 31 ff. 16, 33. Auch er weiß nicht, was er thut. Indem er dem gehässigen Drang seiner finstern Natur folgt, vollbringt er Gottes Willen. Denn Gott ist es, »der seinen Sohn dahingibt, aus reiner unendlicher Liebe, damit alle Gläubigen beseligt werden.« (3, 16.)

Auf Gott selbst also concentrirt sich hier schließlich das Nachdenken des sinnenden Lesers, und auf Gottes Sohn, wie er hier dasteht, von den Kriegsknechten zum Hohn vermummt — und geschmückt, von Pilatus geführt, und der Menschheit dargestellt als ihr eignes, mit einer Dornenkrone, mit Herrlichkeit und Schmerzen gekröntes Ebenbild. »Seht, der Mensch!« In diesem Bilde zeigt sich wie an wenigen Stellen unsres Buches der hohe Geist unsres Evangelisten, sein Tiefsinn und seine dichterische Kraft.

Ebenso tiefsinnig, leider aber durch Spitzfindigkeit geschwächt, ist hier das Bild des schweigenden Jesus. Auf die Frage, woher er sei, antwortet er mit Stillschweigen. Warum? Nicht weil er Pilatus, dem er schon so großes gesagt hat, auf einmal für unwürdig hielte, eine Antwort zu empfangen, sondern wahrscheinlich, weil das Stillschweigen hier, nach der Meinung unsres Evangelisten, eine ebenso genaue als beredte Antwort war. Als Logos, als das lebendige Wort, ist Jesus aus dem Stillschweigen hervorgegangen. Und wenn auch der Logos im Anfang war, so muß der Denker doch im Anfang selbst zweierlei unterscheiden: das Stillschweigen Gottes, und das Hervorbrechen des Logos. So war das Stillschweigen Jesu eine sehr genaue Angabe seines Ursprungs.

XIX, 17—22.

Sie führten ihn, doch war er innerlich nicht im Zustande eines Geführten: »Er trug selbst sein Kreuz«, keiner Hülfe bedürftig, keinem Antrieb unterworfen. Daß unter dem Ausdruck »sein Kreuz«, nur der Querbalken des Kreuzes zu verstehen ist[1])

[1]) Siehe Lipsius, De Cruce.

kommt hier nicht in Betracht. Der johanneische Christus, der mit seinem bloßen Wort eine ganze Cohorte bewaffneter Kriegsknechte umwirft, konnte auch ohne Beschwerde das ganze Kreuz tragen. Trägt er doch das Weltall durch sein Wort! (Hebr. 1, 3.)

Die zwei mit ihm Gekreuzigten werden hier blos erwähnt, in keiner Weise charakterisirt. Es sind »stumme Personen«, an welche der johanneische Christus kein Wort verschwendet. Sie dienen blos zur Decoration, zur Einrahmung des Bildes. Wichtiger ist der von Pilatus eigenhändig in den drei Weltsprachen geschriebene Zettel. Indem Pilatus diesen Zettel schrieb, und an's Kreuz heftete, oder heften ließ, verkündigte er allen Völkern das Evangelium, und von diesem Amte ließ er sich durch die spitzfindigen Chikanen jüdischer Pedanten nicht abbringen.

XIX, 23—24.

Man bemerke hier die in Luthers Uebersetzung verdunkelte, im Texte aber sehr deutliche Unterscheidung zwischen den Oberkleidern und dem Unterkleid, den Himatia und dem Chiton. Jene sind vielleicht ein Sinnbild seiner mannigfaltigen volksthümlichen Lehren. Sie werden vertheilt in vier Theile, kommen, wie Augustin meint, nach den vier Weltgegenden hin. Das Unterkleid aber, vielleicht ein Sinnbild seiner inneren, esoterischen Lehre, seiner eigentlichen Meinung, fällt durch's Loos, d. h. anscheinend durch Zufall, in Wirklichkeit aber durch Gottes Prädestination, einem Auserwählten zu. Getheilt und getrennt kann dieses Stück nicht werden; man hat es entweder ganz oder gar nicht. Ungetrennt ist es ein priesterliches Gewand; getrennt, wären es Lumpen.

XIX, 25—27.

Den hier erwähnten Kleopas, eigentlich Klopas, hat man verwechselt mit Alphäus (hebräisch Chalphai) dem Vater des jüngern Jakobus und des Joses, zweier »Brüder«, oder wie man gewöhnlich annimmt, zweier Vettern Jesu (Vergl. Matth. 10, 3. 13, 55.

Luc. 6, 14.) und angenommen, eine der hier genannten Marien wäre sein Weib gewesen. Sagen uns doch Matthäus (27, 55—56) und Marcus (15, 40—41) ausdrücklich, daß die Mutter des Jakobus und des Joses dem Kreuzestode Jesu beiwohnte. Ja wohl; sie sagen uns aber auch, und zwar in den soeben angeführten Stellen, daß die Mutter des Jakobus, sammt andern »vielen Weibern aus der Ferne« zugeschaut habe. Sie geben uns also ein von dem hier gezeichneten ganz verschiedenes Bild der Kreuzigungsscene. Beide zu verwechseln, haben wir weder einen Grund, noch eine Veranlassung. Auch wäre es wunderlich, wenn auch nicht unglaublich, daß unter den vier Frauen, die uns hier am Kreuze Jesu gezeigt werden, drei Marien gewesen wären, und daß von den vieren Jesus nur eine eines Wortes gewürdigt hätte. Deßhalb scheint es mir hier — wie fast überall richtig und nothwendig, die Darstellung unsres Evangelisten als eine ihm eigenthümliche, nicht synoptische aufzufassen. Von diesem Gesichtspunkte aus aber sehe ich hier nicht vier, sondern nur zwei Frauen; nämlich »Jesu Mutter und die Schwester seiner Mutter: Maria des Klopas, und Maria die Magdalenerin.« Jene, Jesu Mutter, bringt unser Evangelist in irgend ein Verwandtschaftsverhältniß[1]) mit einem seinen Lesern dem Namen nach, aus der Ueberlieferung bekannten Klopas, vielleicht mit dem Lucas 24, 18 genannten Emmausjünger. Die Schwester aber Maria's, der Mutter Jesu, ist ihm Maria die Magdalenerin. Denn diese hat den begrabenen Herrn sich und der Gemeinde aus dem Grabe geholt, ihn zum zweiten Mal geboren. 20, 11 ff. 16, 21 ff.

Die Mutter Jesu aber ist hier, wie schon bei der Hochzeit zu Kana, die Elite Israels, aus welcher Jesus, das Heil der Welt, hervorgegangen ist. (4, 22.) Sie fordert er sterbend auf, den Lieblingsjünger, den Repräsentanten der künftigen heidenchristlichen Gemeinde, als ihren Sohn anzuerkennen. Der Lieblingsjünger

1) Im Texte nämlich heißt es nicht »Maria des Kleophas Weib«, sondern »Maria des Klopas«, was eben so wohl bedeuten kann, daß sie eine Tochter, oder eine Schwester, oder eine Mutter des Klopas gewesen sei. Auch muß hier daran erinnert werden, daß im ursprünglichen Texte jede Interpunktion fehlte.

seinerseits soll nie vergessen, aus welcher Quelle das gottselige Leben, ihm und seinen Brüdern, zugeflossen ist, und die Elite Israels als »unser aller Mutter« ehren. (Gal. 4, 26.) Das that er auch hier, — in dieser Erzählung, besser als in mancher andern, die wir gelesen haben, besser auch, als die christliche Kirche im Allgemeinen es gethan hat.

XIX, 28—30.

Christus stirbt hier, wie und wann er will, mit einer Freiheit und Selbstbeherrschung, wie kein Mensch sterbend sie besitzt. »Wer denn,« sagt Augustin, »schläft ein, wann er will, wie Jesus stirbt, wann er will? Wer legt so sein Kleid ab, wann er will, wie Jesus sich seines Fleisches entkleidet, wann er will? . . . Wie groß müssen wir uns in Hoffnung oder in Furcht, die Macht des Richters Christus vorstellen, da die Macht des sterbenden Christus sich so groß zeigte!«

Da er aber so starb — selbstverständlich nur in der Darstellung unsres Evangelisten, können wir uns nicht denken, daß er am Kreuze wirklich gedürstet habe. Am Brunnen Jakobs, nach einer langen Reise, dürstete er auch nicht wirklich. Hier aber sagt uns der Evangelist ausdrücklich, er habe das Wort »Mich dürstet« (im Griechischen ist's blos ein Wörtlein) nur ausgesprochen, um die grausame hier erzählte Tränkung zu veranlassen, um den Willen des Vaters, den in der Schrift enthaltenen Rathschluß vollkommen, bis auf's letzte Jota zu erfüllen. Sein Durst ist, wie all' sein Leiden, eine freie That — und auch ein Sinnbild, ein Gleichniß des Durstes, den er wirklich nach dem Heil der Welt in sich hatte. »Ihn dürstete, wie Bossuet nach Gregor von Nazianz sagt, darnach, daß man nach ihm dürsten möchte. Il a soif qu'on ait soif de lui.« Diesen Sinn seines Wortes verstehen aber die Henker ebenso wenig als die Samariterin einst am Brunnen Jakobs ihn verstand. Sie tauchen also in ein Gefäß, das da stand und voll Essigs war, einen Schwamm, stecken den Schwamm an einen Hysop-

stengel, und bringen ihn so an Jesu Mund. Man könnte — allerdings kleinlich, aber doch nicht ohne Grund, sich fragen: Wozu denn ein solches Gefäß da stand, voll mit Essig? Wozu sie einen Schwamm hatten? Warum sie diesen Schwamm nicht lieber an einen Stock oder an ein Schwert gesteckt haben, als an einen — zu diesem Zweck wahrlich nicht bequemen Hysopstengel? Auf diese Fragen würde wahrscheinlich unser Evangelist zu antworten nicht verschmähen. Der Essig jedenfalls — so würde er wohl sagen, mußte da sein, damit das Schriftwort (Psalm 69, 22)[1]) erfüllt würde. Vielleicht auch war dieser Essig, dieser saure Wein, ein Bild des Herlingsaftes, den Jehovahs Weinberg statt des edlen Weines, der davon zu erwarten war, hervorbrachte, (Jesaia 5, 2—4.) ein Sinnbild der Gesinnung, die Jesus überall in Israel gefunden hatte. Diese Gesinnung aber wurde ihm entgegengebracht in einem Schwamm, auf einem Hysopstengel, mit andern Worten: durch die Schriftgelehrten und durch die Priester. Denn der Schwamm ist eine nicht ungeeignete Hieroglyphe zur Darstellung rabbinischer Gelehrsamkeit, die überall nur verschüttete Tropfen einer ihr fremden Offenbarung sammelt, (Jerem. 23, 30) und der Hysopstengel konnte als das Wahrzeichen der professionsmäßigen Entsündiger, der Heilskünstler angesehen werden. Vergl. Ps. 51, 9. III. Mos. 14, 4 ff.

Das große Wort, das Jesus hier unmittelbar vor seinem Tode spricht: »Es ist vollbracht!« hat in dieser Verdeutschung und noch mehr in seiner ursprünglichen Form, einen etwas unbestimmten Sinn. Was vollbracht, erfüllt, vollendet sei, wird nicht gesagt. Der Leser mag es sich denken, so gut er kann! Vollbracht ist die Erfüllung der Weissagung, des göttlichen Rathschlusses, das Leiden, das ganze Lebenswerk Christi, sein Opfer, die Einweihung der neuen Aera im Leben der Menschheit und der Welt. Alle diese Deutungen sind möglich, und unser Schriftsteller hat sie vielleicht alle hervorrufen, jedenfalls keine abweisen wollen.

[1]) Wahrscheinlich vermied unser Evangelist es anzuführen, um nicht außer dem Essig die in ästhetischer Beziehung unbrauchbare Galle hier verwenden zu müssen.

XIX, 31—37.

Der Tod, selbst der Kreuzestod des Ketzers, genügt ihrem Hasse nicht. Sie wollen ihn zermalmen. Dazu, wie zu allem, was sie gegen ihn thun, dient ihnen »ihr Gesetz« zum Vorwand; hier das in V. Mos. 21, 22—23 gegebene. Zum Vorwande: denn, wenn sie wollten, konnten sie von dieser Vorschrift, als von einer diesen Fall nicht betreffenden hier absehen. Sie selbst hatten ja Jesus nicht »gehängt«; das hatten die Römer, die Heiden gethan; und das Land, worauf Jesus starb, war, als zu einer römischen Provinz gehörig, thatsächlich nicht mehr »in ihrem Besitze«. Auch konnten sie sich mit dem Gedanken beruhigen, daß die römischen Henker, »ihrer Gewohnheit gemäß, ut mos eorum ferebat«, wie ein Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, Lactantius sagt, das Beinbrechen auch ohne ihr Bitten an den Gekreuzigten allen, also auch an Jesu vollziehen würden. Sie wollen aber ihrer Sache gewiß sein, das ihrige dazu thun, damit der Gehenkte vernichtet werde. So wenden sie sich denn mit ihrer grausamen Bitte an Pilatus, und — vielleicht ohne daß dieser einen besonderen Befehl noch zu geben brauchte, treten die Henker an die Gekreuzigten heran, ihnen die Beine zu brechen. Als sie zu Jesu kommen, finden sie ihn schon todt. Doch, vielleicht zur Probe, um sich des eingetretenen Todes zu versichern, vielleicht auch aus Muthwillen — versetzt einer der Soldaten dem gekreuzigten Jesu mit seiner Lanze einen starken Stoß in die Brust, und alsbald entströmt der tiefen Wunde Blut und Wasser. Wie Mose bei der Einweihung des Alten Bundes, bemerkt hier Lightfoot, nach der im Hebräerbriefe 9, 19 angenommenen Ueberlieferung, mit dem Blute der Bundesopfer Wasser mischte, so mußte auch der Neue Bund mit Blut und Wasser eingeweiht werden. Und wie aus dem Fels in der Wüste unter Mose's Stab, nach einer rabbinischen, durch künstliche Exegese begründeten Behauptung, Blut und Wasser hervorströmte, so mußte auch aus Christus, dem Urbild jenes Felses, jetzt Blut und Wasser hervorfließen. (I. Cor. 10, 4.) Uebriegens ziemte es sich, daß der Fürst

des Lebens, der einem jeden der Seinigen einen Quell lebendigen Wassers ins Herz gibt, so daß aus eines jeden Brust Ströme lebendigen Wassers fließen, (4, 14 und 7, 38.) jetzt auch als ein solcher erschiene, der in sich nicht blos Blut hatte, sondern auch Wasser, nicht blos Fleisch, sondern die Fülle des Geistes. (I. Joh. 5, 6.) Deßhalb geschah — nach dem theologisch, nicht anatomisch zu verstehenden Bericht unsres Evangelisten, an dem gekreuzigten Leibe Jesu das hier erzählte Wunder. Und er erzählt es uns, damit wir glauben, d. h. nicht damit wir das Erzählte glauben, sondern damit wir den Gekreuzigten als den Stifter des Neuen Bundes, als den durch Mose's Stab wider Gottes Gebot geschlagenen Quell des Lebens, als den Spender des Geistes, als den Fleisch gewordenen Logos, erkennen und in unsere Herzen das lebendige Wasser aufnehmen, das er mit seinem Blute uns erkauft hat.

Wegen seiner hohen, überschwenglichen Bedeutung wird dieses Wunder sorgfältiger, als irgend ein andres hier bezeugt. »Der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugniß ist wahrhaft, und jener weiß, daß er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubet.« Offenbar — dieses behauptet man gar oft, enthalten diese Worte eine unwiderlegliche Beglaubigung, nicht blos des hier erzählten Wunders, oder doch des wirklichen Todes Jesu, sondern auch der Authentie unsres Evangeliums, dessen Verfasser hier — so sagt man, mit dem größten Nachdruck sich als Augenzeugen dessen gibt, was er soeben erzählt hat, mithin als den Lieblingsjünger, der allein dem Meister bis ans Kreuz gefolgt war. Dies alles läßt sich allerdings bei einer oberflächlichen und vorurtheilsvollen Betrachtung aus den fraglichen Worten entnehmen, nicht aber nach einer genaueren Untersuchung ihrer — wahrscheinlich nicht zufällig unklaren Formulirung festhalten. Denn genau besehen, können diese Worte noch anders aufgefaßt werden, nämlich als eine Berufung unsres Evangelisten auf eine ihm selbst, oder einem Gewährsmann, von einem für ihn glaubwürdigen Augenzeugen zu Theil gewordene Mittheilung. Denn er selbst, der Lieblingsjünger, hatte sich wahrscheinlich, sammt Jesu Mutter, schon vom Kreuze entfernt. Vergl. 19,

27. Auch kann man vermuthen, daß diese Worte gar nicht von unserm Evangelisten, sondern von einem späteren Leser oder Abschreiber hier eingeschaltet worden sind, in der Absicht, diese besondere Thatsache, oder das ganze Buch zu beglaubigen. Wie man aber auch die fraglichen Worte verstehen mag: ihr Werth wird für uns jedenfalls dadurch verringert, daß sie, buchstäblich aufgefaßt, auf eine höchst unwahrscheinliche, eigentlich unglaubliche, physiologische Erscheinung, auf einige Tropfen Bluts und Wassers, unsern Glauben und unsre Seligkeit irgendwie gründen wollen. Eines solchen Grundes bedürfen wir als Christen nicht.

Während aber, auf Anstiftung der Juden solches geschah — oder nicht geschah — bereiteten sie vollends — am Rüsttage des Osterfestes, das Passahlamm, und zwar ganz nach gesetzlicher Vorschrift, ohne ihm ein Bein zu brechen. (II. Mos. 12, 46 und IV. Mos. 9, 12.) Den aber, den sie durch die Hand eines römischen Kriegsknechtes grausam und verächtlich durchbohrt haben, werden sie einst, nach einer göttlichen Weissagung, schauen und erkennen — sei es als ihren Richter, sei es, nach furchtbarer Buße, als den Retter, als den Eingeborenen, auch ihnen geschenkten Sohn. (Zacharias 12, 10.)

Wie groß war also der Sabbath, an dessen Vorabend, zu dessen Bereitung, Solches sich ereignete! Groß war er nicht blos, wie die Juden meinten, weil er, nach der Chronologie unsres Evangelisten, mit dem ersten Ostertage zusammentraf, sondern weil er nichts geringeres war als die Erfüllung des im jüdischen Sabbath enthaltenen Schattenbildes: »der Sabbath der Kinder Gottes«. (Hebr. 4, 9.)

XIX, 38—41.

Nach den drei ersten Evangelisten nahm Joseph von Arimathia den Leichnam Jesu, »wickelte« ihn in ein Leintuch und legte ihn »in ein Grab«, oder, wie Matthäus sagt, »in sein eigen Grab«. Daß er ihn einbalsamirte oder salbte, wird nicht gesagt. Wohl aber berichten Lucas und Marcus, nicht Matthäus, daß die from-

men Frauen, welche am folgenden Sonntage vor Tagesanbruch das Grab besuchten, Salben mitbrachten. Nicodemus aber, der überhaupt in keinem der drei ersten Evangelien genannt wird, erscheint hier allein bei der Bestattung des Leichnams Jesu. (Vergl. Matth. 27, 59. 60. 28, 1. Luc. 23, 53. 56. 24, 1. Marc. 15, 46. 47. 16, 1.)

Ihm, der Jesus in der Finsterniß der Nacht aufsuchte, und weil er den Stachel seines Wortes im Herzen behielt, ihn auch vor dem hohen Rath einigermaßen vertheidigte, ihm, dem Fürsten und Lehrer Israels, wurde die Ehre zu Theil, Jesu Leichnam reichlich einbalsamiren zu dürfen, »nach jüdischer Sitte«. (Vergl. 3, 1—21. 7, 51—52.) — Dieser Sitte unterwirft sich der johanneische Christus hier zum ersten und letzten Mal. Nur seine Leiche überläßt er ihr. Der Lieblingsjünger aber und auch die beiden Marien glänzen hier durch ihre Abwesenheit. Sie betheiligen sich nicht an einer jüdischen Leichenfeier, und den todten Christus lassen sie von Todten begraben.

XX, 1—10.

»Als es noch finster war«, ehe noch der neue Tag am Himmel und in den Seelen der Gläubigen leuchtete, kam Maria die Magdalenerin an Jesu Grab. Sie fand es offen, den davor gestellten Stein weggewälzt. Sofort lief sie vom Grabe hinweg in die Stadt, zu Simon Petrus, und zu dem Lieblingsjünger. »*Sie* haben den Herrn aus dem Grabe weggenommen, und *wir* wissen nicht, wohin *sie* ihn gelegt haben.« Wahrscheinlich meinte sie, indem sie so sprach, die Feinde Jesu hätten auch seiner Leiche die Grabesruhe mißgönnt, sie aus irgend welchem Grunde fortgeschafft und verborgen.

Nun liefen die zwei Jünger, Simon und der Lieblingsjünger, zum Grabe, dieser aber lief schneller als jener, wahrscheinlich weil er im Herzen mehr Liebe hatte, und von keiner Gewissensunruhe gehemmt war. Sobald er ankam, sah er, in's Grab blickend, die Leintücher auf dem Boden liegen. Weiter wollte er jetzt nichts

sehen, weil er überhaupt zu solchen Untersuchungen keinen Beruf hatte. Auch überzeugte ihn das Gesehene entweder von dem unwiderbringlichen Verlust der Leiche, oder, ohne daß er es selbst mit Klarheit noch wußte, von dem unzerstörbaren Leben Jesu. Simon aber, aus derberen Stoffen gebaut, ging hinein in's Grab, und besah sich genau die Leintücher, und auch das an einem besonderen Orte liegende, zusammengewickelte Kopftuch. Der Lieblingsjünger folgte ihm nach, wie denn leicht Jünger von ihren Mitjüngern sich fortreißen lassen, sah, was Simon gesehen hatte, und nun »glaubten« beide, nicht daß die Tücher dalagen, und der Leichnam verschwunden war, — Solches kann überhaupt nicht Gegenstand »des Glaubens« sein, — sondern daß Jesus lebt. Später aber schämten sie sich beide, oder doch der Lieblingsjünger, daß sie, um zum Glauben zu gelangen, einer solchen Anregung, einer solchen sinnlich wahrnehmbaren Stütze bedurft hatten. Daß Jesus von den Todten auferstehen »müsse«, das steht ja als Gottes Wort auf vielen Blättern der heiligen Schrift, und überall wo Christus dargestellt wird, geschrieben. Nun kehrten die beiden Jünger zurück nach Hause, oder, nach einer andern Lesart, »zu ihnen«, d. h. wohl zu ihren Mitjüngern. (Vers 2.)

Maria aber, die Magdalenerin, war den beiden Jüngern nachgekommen, und vor dem Grabe weinend stehen geblieben. In ihren Schmerz versunken, bemerkte sie das Fortgehen der Jünger nicht. Als sie aber mit thränenden Augen hineinblickte in das dunkle Grab, sah sie, gerade da, wo Jesu Leib gelegen war, zwei weiß gekleidete Engel sitzen, den einen zu den Häupten, den andern zu den Füßen, und sie sprachen zu ihr: »Weib, was weinest du?« Fast könnte man vermuthen, daß die zwei weißgekleideten Engel materiell nichts anderes waren, als die im Dunkeln, durch Thränen hindurch geschauten Tücher, die ja auch gesondert lagen, und in merkwürdiger Weise zusammengelegt, oder zusammengewickelt waren, und daß Maria, indem sie diese Tücher anschaute, Engel sah, auch das hier berichtete Wort als ein Wort der Engel vernahm. Sie aber sprach zu ihnen: »Sie haben meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht wohin sie

ihn gelegt haben.« Beinahe genau dasselbe Wort, das sie vor einer Stunde zu den beiden Jüngern gesprochen hatte, (Vers 2.) nur mit einer schärferen, schmerzlicheren Betonung. Und als sie dies Wort gesprochen hatte, wandte sie sich um, wollte fortgehen, da sie doch hier, wie sie jetzt glaubte, nichts mehr finden konnte. Da sah sie — immer noch im Dunkeln, oder in der Morgendämmerung, einen Mann stehen. »Weib, was weinest du, sprach er zu ihr, wen suchest du?« Fast dieselben Worte, die sie vorhin als Worte der Engel vernommen hatte, so daß sie vielleicht glauben konnte, auch vorhin seien sie hinter ihr, nicht im Grabe gesprochen worden. Die theilnahmsvolle Frage des Mannes, den sie im Dunkeln für einen Gärtner hielt, erwiderte sie in sehr höflicher, einschmeichelnder Weise: »Herr«, sprach sie zu ihm, als ob er ein vornehmer Mann wäre — und in der That war es auch nicht blos ein Herr, sondern der Herr selbst, der wahre Gärtner des wahren Gottesgartens, »Herr, wenn du ihn fortgetragen hast, sage mir, wo du ihn hingelegt hast, damit ich ihn hole«. Kindische und doch wundersam tiefsinnige und wahre Worte! Denn in der That hat er sich selbst fortgetragen, sich an einen Ort gebracht, den die Seinigen nicht zu finden wußten. Und auch sie, die arme Magdalenerin, mit Hülfe ihrer Glaubensgenossen, sie hat ihn aus dem Grabe geholt. Sie hat ihn zum zweiten mal und für immer der Welt geboren. (16, 21—22.)

Doch, indem sie so sprach, ging es ihr, wie es in unserm Evangelium fast allen Redenden außer Jesu fast immer geht: sie wußte nicht, was sie sagte, wie wahr sie sprach, und verrieth blos, allerdings hier ohne weiteren Nachtheil, die gewiß von manchem Verehrer Jesu gehegte — und vielleicht auch wirklich von einem unter ihnen ausgeführte Absicht, ihn zu holen, ihm ein ungestörtes Grab zu sichern, seine heilige Leiche zu besitzen. Er aber — mit seiner ihm eigenthümlichen, durch die Kreuzmarter nicht veränderten, den Seinigen wohl bekannten Stimme, ruft sie bei ihrem Namen, wie er, der gute Hirte, seine Schafe alle ruft: (10, 3—5) »Maria!« — »Rabbuni!« antwortet sie ihm, hebräisch, und doch nicht mehr jüdisch, und will ihn umfassen, ihm vielleicht die Füße küssen. Er aber will nicht in der

Gestalt umfaßt werden, in welcher er jetzt ihren schwachen Augen, ihrem noch schwächeren Geiste sich geoffenbart hat. Nur in seiner himmlischen Existenzform sollen ihn die Seinigen umfassen und festhalten, nicht mit den Händen, sondern so wie der Geist den Geist umfassen kann, nicht auf Erden, sondern im Himmel. Deßhalb soll sie hier, an diesem Grabe und bei dieser Erscheinung nicht länger verweilen, sondern hingehen zu den Jüngern, zu den Brüdern des Todesüberwinders, und ihnen sagen, daß er auffsteigt, jetzt und immerdar, zu seinem und ihrem Vater, zu seinem und ihrem Gott. Gott selbst, der ihnen wie ihm, Vater und Gott ist, Allen liebreich und größer als Alle, (10, 29. 14, 28) Gott selbst, und den zu Gott ewig auffsteigenden und zu Gott führenden Logos, sollen sie anschauen und erfassen, nicht eine wunderbar belebte Leiche, oder ein an einem Grab erscheinendes Phantom. Sie ging hin und brachte den Jüngern die große, selbst von der Nachwelt kaum, und nur von Wenigen verstandene Botschaft.

XX, 19—23.

Wie vieles Unwahrscheinliche und Unmögliche bieten uns doch diese wenigen Zeilen, so lange wir sie buchstäblich, und als einen geschichtlichen Bericht auffassen! Die Jünger verschließen die Thüren, »aus Furcht vor den Juden«, — als ob »die Juden« die verschlossenen Thüren, wenn sie einmal davor gestanden wären, nicht aufzubrechen vermocht hätten; als ob jetzt, an diesem Tage schon, für die Jünger irgend etwas zu befürchten gewesen wäre! Und durch die verschlossenen Thüren, selbstverständlich ohne daß sie sich öffneten, kommt Jesus herein, und stellt sich, ohne daß sein Kommen bemerkt wird, in die Mitte der Jünger. Nachdem er zu ihnen den üblichen Gruß gesprochen hat, zeigt er ihnen seine durchbohrten Hände, seine durchstoßene Brust, — als ob Solches irgendwie nöthig gewesen wäre, wenn er wirklich in seiner früheren Gestalt vor ihnen stand! »Die Jünger aber freuten sich, indem sie den Herrn sahen.« Wahrlich, das dächte man sich auch, wenn es nicht gesagt wäre, und besser als es hier mit diesen kalten dürftigen Worten gesagt wird!

Er aber weiß anscheinend zunächst nicht viel zu sagen, grüßt nochmals seine Jünger, mit denselben Worten, und gibt ihnen den großen Auftrag, die frohe Botschaft in der Welt zu verkündigen, in ziemlich majestätischen Worten, deren Wirkung aber durch eine kleinliche — realistisch gar nicht vorzustellende Handlung sehr verringert wird. Er haucht, er bläst sie an, und spricht: »Nehmet hin den heiligen Geist!« Doch alle diese kleinlichen, unglaublichen, lächerlichen Details verlieren alles Anstößige und Unannehmbare, das ihnen anhaftet, sobald man sie als das nimmt, was sie sind, als allegorische Bilder, als Hieroglyphen, in welchen der Evangelist seinen Lesern ein auch heute noch und für uns sehr lehrreiches Stück Kirchengeschichte und eine ermuthigende Weissagung geben wollte. Folgendes ungefähr wollte er ihnen sagen: Am Abend des Auferstehungtages, zur Zeit in der wir leben, ist die Gemeinde der Jünger — an vielen Orten, scheinbar zu einem Conventikel zusammengeschrumpft. »Aus Furcht vor den Juden«, und noch mehr vor den jüdisch gesinnten Mitchristen, haben sich auch die zum Apostolat Berufenen verschlossen und verschanzt. Der lebendige Geist, der verklärte Logos, ist nicht bei ihnen. Sie trösten und freuen sich, daß er im Himmel sei, und so sitzen sie, thaten- und berufslos hinter ihren furchtsam verschlossenen Thüren. Dies soll sich aber ändern. Der lebendige Christus bleibt vor diesen verschlossenen Thüren nicht stehen. Er dringt ein, ohne daß man es nur bemerkt, und auf einmal steht er mitten unter den Jüngern da, freundlich grüßend, die furchtsamen beruhigend und ermuthigend. Er zeigt ihnen seine Wunden, erinnert sie, was er für sie gelitten und gethan hat, und sendet sie in die Welt, wie der Vater ihn gesandt hat: zu gleichen Thaten, Kämpfen und Leiden, aber auch zu gleichen Siegen und zu gleicher Ehre. Wie der Vater ihm »den Geist ohne Maß« gegeben hat, oder wie Gott die Erdenstatue Adam durch den Hauch seines Mundes zu einem lebendigen Menschen machte, so gibt er ihnen durch den Hauch seines Mundes heiligen Geist. (Vergl. 3, 34 und I. Mos. 2, 7.) Von dieser Kraft erfüllt, werden sie nicht Bücher und Tractate herumtragen, auch nicht schwer verständliche Dogmen

predigen, oder unglaubliche Wundergeschichten erzählen, sondern durch ihr Wort sündigen Menschen die Pforten des Himmels erschließen, und nur Solchen werden sie nicht helfen, denen überhaupt nicht zu helfen ist.

XX, 24—29.

Das hebräische Wort Thomas bedeutet Zwilling. Es ist nicht als Name, sondern wie Kepha, Benhargem Ischkarioth, als Beiname eines Apostels aufzufassen. Aber welches Apostels? Auf diese Frage gibt unser Evangelist, weder hier noch an den zwei andern Stellen, wo er Thomas nennt, 11, 16 und 14, 15, eine Antwort. Im Alterthum hat man vielfach angenommen, Thomas sei Judas, »der Bruder Jesu« gewesen. Doch dem Geiste unseres Evangelisten entsprechender scheint mir die Annahme, Thomas sei der in unserm Buche sonst nirgends erwähnte, in den apostolischen Gemeinden aber besonders hervorragende Jakobus, der Bruder des Johannes, des Lieblingsjüngers[1]), also in einem gewissen Sinne der Lieblingsbruder unseres Evangelisten. Der Lieblingsjünger glaubt zuerst, und ohne den Auferstandenen zu sehen; (20, 5. 8) sein Zwillingsbruder glaubt zuletzt, und bedarf, um zu glauben, greifbarer Beweise. Im Organismus der Gemeinde ist jener das Auge, dieser die Hand; beide grundverschieden von einander, und doch zusammengehörend, und zur Vollständigkeit des Ganzen nothwendig. (Vergl. I. Cor. 12, 12 ff.) Doch kommt auch hier Thomas nicht zum Betasten der Wunden Jesu. Im letzten Augenblick scheint er seiner Forderung sich zu schämen, scheut sich das Anerbieten Jesu vollständig anzunehmen. Das Sehen genügt ihm, Jesus als seinen »Herrn und Gott« zu erkennen. Jesus nimmt seine begeisterte Huldigung an, ohne sie einer dialektischen oder dogmatischen Prüfung zu unterwerfen[2]). Doch höher als diesen auf dem Wege des handgreiflichen Erkennens erreichten Glauben, stellt er den in

[1]) Daß diese Annahme mit 21, 2 unverträglich ist, thut nichts zur Sache, da Cap. 21 ein späterer unächter Anhang zu unsrem Evangelium ist.

[2]) Mit 17, 3 und auch mit 14, 28 wäre sie schwer zu vereinbaren.

geistiger Anschauung, »in Erfahrungen des Geistes und der Kraft« begründeten.

Sehr merkwürdig aber ist's, daß keiner der Apostel dem Thomas seinen Unglauben, das Mißtrauen, das er ihrer Aussage, ihrem einstimmigen Bekenntniß entgegensetzt, irgendwie übel nimmt. Sie wollen eben nicht, wenigstens wollte unser Evangelist nicht, daß wir uns durch Stellvertreter die Grundlage unsres Glaubens verschaffen. Vielmehr wollen sie — will er, daß jeder Christ in sich selbst, in seinen eigensten Erlebnissen, den Grund finde, auf welchen er seinen Glauben aufbauen könne. In der Auffindung dieses Grundes darf, selbst unter den Aposteln, ein Zwilling dem andern mißtrauen.

XX, 30—31.

Diese Schlußworte haben einen nicht ganz ächten Klang. Daß Jesus »der Christus sei, der Sohn Gottes«, ist, nach dem begeisterten Bekenntniß des Thomas, und nach der ganzen Darstellung der Herrlichkeit des Fleisch gewordenen Logos, eine etwas matte Aussage, und die naive Darlegung der Absicht, in welcher das ganze Buch geschrieben worden sei, ist etwas ungeschickt und zweckwidrig. Jedenfalls wäre der 29. Vers ein besserer Abschluß als der 31. Doch sprechen diese paar Zeilen richtig, wenn auch in allzu bescheidener und etwas ungenauer Form, die Tendenz unsres Evangelisten aus, und schützen ihn sehr wirksam gegen den Vorwurf, daß er zu wenig Wunder erzählt habe. Wahrscheinlich hat einer der ältesten Herausgeber unsres Evangeliums sie dem Buche als einen passenden Schluß angefügt. Doch könnte der Evangelist selbst, in einer schwachen Stunde, es gethan haben.

XXI, 1—25.

Gleichviel ob man in dem 29. oder in dem 31. Vers des 20. Capitels das letzte Wort unsres Evangelisten sehen will, mit dem 20. Capitel ist es jedenfalls vollendet, und das 21. erscheint nothwendiger Weise als ein späterer Zusatz. Da dieser Zusatz in

keiner der ältesten Handschriften und Uebersetzungen fehlt, so kann man denken, er sei von unserm Evangelisten selbst nachträglich geschrieben worden. Doch widerstrebt dieser Annahme nicht blos in einigen Punkten die lexicalische Eigenthümlichkeit und das stilistische Colorit dieses Anhangs, sondern noch mehr sein ganzer Inhalt, die Absicht, die sich darin ganz unzweideutig ausspricht. Der Verfasser desselben verfolgt Ziele, die der Evangelist sich gewiß nicht gesetzt hat. Er will 1) den in dreimaliger Verleugnung untreu und seines Amtes unwürdig gewordenen Petrus feierlich rehabilitiren, und ihm sogar von Christus selbst eine Art Primat, die Oberleitung der Gemeinde verleihen lassen; 2) will er einen Ausspruch Jesu erklären, aus dem man, wie er behauptet, mit Unrecht folgerte, daß der Lieblingsjünger vor der Rückkehr des göttlichen Meisters nicht sterben würde; 3) will er dem ganzen Buche den Stempel der Aechtheit, des johanneischen Ursprungs, aufdrücken.

Wie hätte unser Evangelist diese Ziele erstreben sollen? Der Primas der Gemeinde, wenn nach seiner Anschauung von einem solchen die Rede sein kann, war jedenfalls nicht Petrus, sondern »der Jünger, den Jesus liebte«. Die Weissagung, die diesem Jünger bis zur Rückkehr Jesu das Leben zusicherte, bedurfte, so lange er lebte, keiner Erklärung und auch sieht man nicht, wie unser, mit diesem Lieblingsjünger angeblich identische Evangelist, so lange er neben seinem Buche da war, schriftlich und so feierlich hätte versichern sollen, daß er selbst es geschrieben habe. Als er aber nicht mehr da war, konnte er selbstverständlich nichts mehr schreiben.

Was wir jetzt über die in diesem Zusatz verfolgten Ziele gesagt haben, genügt zur Beleuchtung des Ganzen. Doch fordern einige nicht unwichtige Einzelheiten noch eine kurze Besprechung. Die Erzählung vom wunderbaren Fischzug, wie sie hier gegeben wird, erinnert an synoptische Parallelen, an Matth. 4, 18ff. und Marc. 1, 16ff., besonders an Luc. 5, 1ff. Sehr merkwürdig aber ist die kühne und das Verständniß des Ganzen erleichternde Versetzung des allegorischen Ereignisses in die Zeit der Verklärung Christi. Auch in dieser Zeit, besonders in den ersten Tagen der-

selben, war es noch für die Jünger nächtlich genug. Doch wollte Petrus von neuem an die Arbeit gehen, er zuerst. So lange er aber noch nicht von Christus selbst wieder völlig rehabilitirt und mit ihm versöhnt war, gelang weder ihm, noch seinen Genossen die Arbeit. Nicht einmal zu einem Frühstück hatten sie in langer Nacht das Nöthige gefangen! Da offenbart sich ihnen Christus, zeigt ihnen den rechten Griff, und gibt ihnen eine eigens für sie bestimmte wunderbare Speise: auch Fisch und Brot, doch nicht von den Fischen, die sie gefangen haben, sondern ein Bild des Fisches und des Brotes, das er selbst war. Dieser Fisch aber war auf dem Feuer, auf dem Feuer der Trübsal und der Todesschmerzen zubereitet worden .So lag er am Ufer.

Die Fische aber, die sie von ihren zwei Schiffen aus in einem Netze fingen, d. h. als Führer einerseits der judenchristlichen, andrerseits der heidenchristlichen Gemeinde in die Einheit der Kirche zusammenbrachten, diese Fische fanden sich, als sie gezählt wurden, in einer wunderbaren, mit erstaunlicher Spitzfindigkeit ersonnenen Anzahl. »Es waren 153.« Da nun Oppian, ein griechischer Dichter des zweiten Jahrhunderts, in seinem Gedicht über Fische und Fischfang gelegentlich sagt, daß es 153 Fischarten gebe, so könnte man hier, in der gleichen Zahl, ganz einfach den Gedanken sehen, sie fingen Menschen aller Art, aus allen Völkern und Stämmen. Und diesen Gedanken wollte auch der Verfasser seinen Lesern jedenfalls nahe legen, — doch noch manche andre. Man sprach nämlich sehr viel in den ersten Jahrhunderten der Kirche von »der Fülle der Heiden«. Diese Worte aber sind auf griechisch in der von Paulus Röm. 11, 25 gegebenen Form aus 17 Buchstaben zusammengesetzt: *το πληρωμα των εθνων*. Die 17 ersten Zahlen aber, 1 + 2 + 3 bis 17 inclusive, geben, zusammengerechnet, eine Summe von 153, so daß hier die Zahl der Fische hinweist auf die bekannte Formel: »die Fülle der Heiden«. Zugleich aber auf eine andre, von Paulus und Petrus, genauer gesagt: von den Heidenchristen für Paulus, von den Judenchristen für Petrus beanspruchte: »Ich (bin) Apostel der Heiden«, (Röm. 11, 13.) die

im Griechischen 17 Buchstaben enthält: *εγω εθνων αποστολος*. Endlich weist die Zahl 153 noch auf eine dritte Formel hin, die nach dem Zahlenwerth ihrer hebräischen Buchstaben auch 153 gleich ist, auf die Formel: »Simon (eigentlich Schimeon) Bar Jona Kepha«, oder — um auf griechischem Sprachgebiet zu bleiben, auf den im Tischendorf'schen Texte mit 17 Buchstaben geschriebenen vollen Namen des Petrus: *Σιμων Ιωαννου Κηφας*. Demnach bedeuten hier diese 153 Fische: »Petrus ist auch Apostel der Heiden. Auch ihm gehört die Fülle der Heiden«[1]).

Als aber Christus hier, am Ufer des Galiläischen Meeres, erschien, erkannte ihn Petrus nicht sofort, sondern erst als der Lieblingsjünger zu ihm sagte: »Es ist der Herr!« In diesem Augenblick aber fühlte er mit durchbohrendem Schmerz, daß er nackt war, und zwar nicht blos leiblich, sondern nakt in dem in der Offenbarung Joh. 3, 17 angegebenen Sinn. Vor Schaam und Reue — sprang er in's Meer. Doch nicht das Wasser des Meeres, das Wort Jesu reinigte ihn, und half ihm wieder in das ihm von Gott zugewiesene Amt. Wie er zur Zeit, wo er sich noch überschätzte, und meinte, daß, wenn auch Alle abfielen, er dennoch treu bleiben würde, dreimal den Herrn verleugnete, so nöthigt ihn jetzt Jesus, mit der größten Liebe, auf dem Wege der Selbstprüfung und Selbsterniedrigung sich zu erheben zu dem demüthigen Bekenntniß: »Du weißt Alles. Du weißt, daß ich dich lieb habe!« Darauf wird er zum Oberhirten der Heerde Christi verordnet. Was aber noch an ihm haften mochte, von seinen früheren Schwächen und Verschuldungen, all' diese dunklen Flecken läßt hier der Schriftsteller mit einem kunstvollen Griffe gleichsam im Glanze seines von Jesu — orakelhaft allerdings, aber doch klar genug — geweissagten Märtyrertodes verschwinden.

Auch der Lieblingsjünger sollte sterben — doch hatte Jesus

[1]) Diese scharfsinnigen Entdeckungen und Berechnungen sind in neurer Zeit besonders von Schweizer Theologen ausgeführt worden, von Egli, Volkmar, Keim, Conrad Furrer. Darauf aber, daß 153 gleich der Summe der 17 ersten Zahlen und allegorisch zu deuten sei, hatte Augustin, auf Frühere sich berufend, schon aufmerksam gemacht. Tractat. 122.

zu ihm ein Wort gesprochen, das ihn, wie man glaubte, der Sterblichkeit enthob. Zur Zeit aber, wo dieser Zusatz zu unserm Evangelium geschrieben wurde, waren alle Jünger Jesu, und auch der Verfasser unsres Evangeliums längst gestorben, so daß man in den Kreisen, wo man die Rückkehr Jesu noch erwartete, und die Auffassung, die unser Evangelist in den Abschiedsreden davon gibt, sich nicht aneignen konnte, auch darüber in peinliche Zweifel gerieth. Diese Zweifel will der Verfasser dieses Blattes beseitigen, indem er die Worte, »Wenn ich will«, besonders stark betont. Andre, noch im fünften Jahrhundert, halfen sich anders — indem sie glaubten, was »glaubwürdige Augenzeugen« versicherten, daß der zu Ephesus begrabene Lieblingsjünger in seinem Grabe noch fortlebte, und zwar so, daß man an den Bewegungen des Erdbodens, auf seinem Grabe, sein Athmen sehen könne. Der heilige Augustin hielt solche Augenzeugen, mit denen er selbst gesprochen hatte, für glaubwürdige, jedenfalls nicht für leichtgläubige, oder leichthin redende Leute. Doch meint er, daß die Erde auf Johannes' Grab sich bewegen könne, auch wenn kein Athem des Begrabenen sie bewege[1]). Sicher ist jedenfalls, daß der fromme Zebedäide, wie alle, die an Gottes Reich gearbeitet haben, noch lebt, und nirgends begraben ist. Und auch der Verfasser unseres Evangeliums, obwohl er weder mit Johannes dem Zebedäiden, noch mit einem andern der zwölf Apostel zu verwechseln ist, lebt, redet und wirkt immer noch in seinem unsterblichen Buche.

1) Tractat. 124.

Druck von J. Dräger's Buchdruckerei (C. Feicht) in Berlin.

BS2555 .S398
Unsere vier Eangelien erklart und
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00049 7521